الدكتور

سليم ناصر بركات




مفهوم الحرية
في الفكر العربي الحديث

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

طبعة أولى ١٩٨٢
طبعة ثانية ١٩٨٤



دمشق - شارع بور سعيد - هاتف ٢١١٠٤٨ - ٢١١٠٢٢
بيروت - الحمراء - شارع المقدسي - بناية يونس - ص.ب ١٤٥٢٩٩

الإهداء

الى قدوة العرب في الحرية
والتحرر ، نحو مستقبل أفضل ،
الانسان العربي فيه سيد
نفسه ورسول محبة وسلام
إلى الإنسانية .

الى حافظ الأسد
القائد الملهم عظيم هذه الأمة
ورائدها نحو النصر والحضارة

سليم ناصر بركات

تقـــديم

يطيب لي ، في هذه الكلمة ، المقدمة المقتضبة ، أن أستجيب لرغبة الزميل الكريم الدكتور سليم ناصر بركات ، في أن أقدم لكتابه عن مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث .

والحق إن تلبية هذه الرغبة تلقى في نفسي استجابة مزدوجة . فمن جهة أولى ، عرفت الزميل المؤلف قبل أن أعرف كتابه الحالي ، وقد سرت وإياه خلال سني دراسته الجامعية الأولى فالثانية فالثالثة مواكباً خطى تدرجه في معارج المعرفة العلمية الجامعية منذ أن بدا لي حرصه على الاهتمام بالفكر العربي – الإسلامي في مجالات بحوث الكلام والفلسفة وما تنطوي عليه تضاعيفها من امكان تدقيق في النظر ، وتعمق في المناقشة ، وكان منذ السنة الجامعية الرابعة من درجة الإجازة يسعى إلى ابراز العامل السياسي خلف ضروب الافتراق في الرأي بين المعتزلة والشيعة والمرجئة والخوارج وأهل السنة ومن إليهم ، ثم مضى في درجة الماجستير إلى دراسة جانب متمم من جوانب هذا الخط العربي في الفلسفة ، فدرس « الفكر القومي وأسسه الفلسفية عند زكي الأرسوزي » . وكأني به وقد أنجز في كتابه الحالي طماح مشاغله العلمية الأولى فأخرج إلى حيز الوجود إمكانات تفكيره وذخائر اهتماماته ، فجاء كتابه بهذا الاعتبار تتويج مسيرة طويلة في التعلم والدراسة ، نال فيها درجة الإجازة فالماجستير فالدكتوراه في الآداب من قسم الدراسات الفلسفية والإجتماعية بكلية الآداب من جامعة دمشق . وكان في نيله اللقب الأخير أولى من حظي بلقب دكتور في الآداب من هذه الكلية ، مسجلاً بذلك رقم الريادة يتمتع به بمثل تمتع الكلية والجامعة بتحقيق تلك الريادة .

أما الوجه الآخر الذي حدا بي لهذه الاستجابة فيرجع إلى غياب من هو أحق مني بها ، وهو زميلنا العزيز الأستاذ الدكتور محمد بديع الكسم ، وهو المشرف الوحيد

بالفعل على هذا الكتاب – الرسالة . فقد أدرك الدكتور الكسم أعماق الاهتمامات الفكرية للزميل بركات ، واختار وإياه الموضوع وأشرف على إعداده من الألف إلى الياء ، كما يقال ، وجاء سفره إلى الخارج ليحرم هذا الكتاب من أن يكون هو مقدمه .

لقد قرأ عليّ الزميل بركات صفحات كثيرة من مختلف فصول بحثه ، ثم أتيحت لي فرصة الاطلاع على النسخة الكاملة ، فقرأت ماجاء في الكتاب بإمعان أكبر ، ووجدت أن المؤلف قد بذل غاية الجهد للإحاطة بموضوع مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث ، فأظهر في المقدمة أهمية هذا الموضوع ، وسبب تحديده في القرن التاسع عشر الذي هو نقطة تحوّل في تاريخ الأمة العربية ، وسعى إلى ربط الموضوع بأصوله العربية من جهة ، وبما يتوقع له من تأثير مستقبلي في الفكر العربي من جهة أخرى ، ولم يفته الاستشهاد بآراء عدد من المعنيين بشأن الحرية في القديم والحديث، من أمثال (عمر بن الخطاب) و (ديفرجيه) و (غوستاف لوبون) وقد استخلص من آراء المفكرين العرب المحدثين من أمثال (رفاعة الطهطاوي) و (جمال الدين الأفغاني) و (محمد عبده) و (شبلي شميل) و (قاسم أمين) و (فرح أنطون) و (عبد الحميد بن باديس) و (خير الدين التونسي) . تيارات ثلاثة : أولها ، هو تيار التغيير في ضوء معطيات الغرب ، والثاني تيار سلفي عقلاني ، والثالث تيار علمي . ولئن ركز الباحث دراسته على مفهوم الحرية في القرن التاسع عشر العربي زمانياً ، فإنه اتخذ لدراسته شمولاً ، باعتبار المكان ، يطابق اتساع الوطن العربي من أقصاه إلى أقصاه.

وليس من شأن هذه المقدمة أن توجز ، ولو بالإشارة الخاطفة ، مضمون الكتاب وانما هي دعوة إلى قراءة أفكار صاحبه من خلال صفحاته الملأى بالمعلومات وبالإيحاءات ولاسيما منذ الفصل السادس ، إذ عمد المؤلف إلى الإلحاف على الجانب العربي من الموضوع ، متحرراً من جو المقارنة بين الفكرين العربي والغربي في الجوانب « الميتافيزيقية » من موضوع الحرية بوجه عام . وقد أبرز الزميل بركات في هذه الفصول الأخيرة من كتابه حقيقة اهتمامه باتصال حلقات الفكر العربي الإسلامي منذ التساؤل عن صلة الجبر بالاختيار حتّى تطور هذا الفكر في العصر الحديث ، له

إلى الفترة المعاصرة ، حيث يميز الاتجاهات المادية والعقلية والروحية والوجودية والشخصانية والعلمية . ويخص بالعناية المدرستين الوجودية والماركسية ويرى أن مفكرينا العرب هم أقرب إلى أفكار المدرسة الوجودية منهم إلى الماركسية .

والذي يوضح لباب تفكير المؤلف الدكتور بركات ، أكبر الايضاح ، بحثه الممتاز في الفصلين الأخيرين عن الحرية الإجتماعية والحرية السياسية . وقد جلا في أول هذين الفصلين معطيات الواقع الإجتماعي السائد في تلك الفترة مبرزاً الصعاب التي صادفها المفكرون العرب حين شاؤوا العمل في أجواء يخيم عليهم الظلم والجهل فمن ظلم الاستعمار إلى ظلم الحكام إلى ظروف التخلف التي كانت تفتك في جماهير الأمة العربية ، وانتهى إلى وصف هؤلاء المفكرين بأنهم مشاعل نور في ظلام حالك. وحدّد في الفصل الثامن الأخير ماتعنيه كلمة سياسة « عندنا وعند غيرنا من الأمم» مبيناً صراع المدرستين السياسيتين الليبرالية والاشتراكية ومدى تأثيرهما في الفكر العربي الحديث ، وان ثمة ثلاثة تحديات أساسية تواجه مفكرينا العرب وهي : فكرية العصور الوسطى ، والسلطة العثمانية ، والحضارة الغربية واطماعها الاستعمارية . وقد وجد أن المفكرين العرب أجابوا هذه التحديات بمقاومتها بسبيل عربية ، بغية الخروج منها باتجاه عالم الاستقلال والحضارة . وختم المؤلف بحثه بأن تعاليم الليبرالية هي الطابع العام لمجتمع القرن التاسع عشر . وخلص من دراسته كلها إلى أن الإنسان العربي أحوج مايكون إليه الآن لتحقيق حريته هو تحقيق قوميته والعودة إلى ذاته ليبحث حقيقة هذه الذات ، وحقيقة العالم من حوله ، ليعرف موقعه الحقيقي ، ويدرك حقيقة ذاته ، وانه لابد لمن أدرك ذلك أن يقلع عن التعلق بماليس خليقاً بالإنسان كانسان » ، والكلمة الأخيرة في الرسالة كلها هي : «إن الوعي بقضية الحرية هو منبع الحرية ».

وبعد ، فإن هذا الكتاب الرسالة ثمرة قيمة يانعة تؤلف منعطف تحوّل في نشاط الزميل بركات وانتاجه المعرفي : به تنتهي بنجاح مرحلة التعلم والانتاج المشفوع باشراف أساتذة لنيل درجتي الماجستير والدكتوراه في الآداب ، وليس أعلى منهما ، درجة في تعليمنا الجامعي الراهن ، وبه تبدأ أيضاً مرحلة الحياة العلمية المستقلة التي تحمل اسم صاحبها وحده لتعرب عن أصالته الذاتية ، واسهامه الجدير بالتكامل

الموصول . وقد ذهب رئيس جامعة الصوربون ، (ريمون بولان) ، قبل سنوات معدودات ، إلى تعريف الحرية في كتابه : (الحرية في عصرنا) على أنها قدرة المرء على أن يمضي إلى ماوراء ذاته ، أن يصنع ذاته بذاته ، أي أن يبدع ذاته . فالحرية بهذا الإعتبار شباب متجدد ، ولا أرى مثل الدكتور سليم ناصر بركات باحثاً جديراً بالمضي في صنع ذاته وبمجاوز كل انتاج إلى ماهو أفضل منه وأروع وأكمل ، في جو شباب مثمر لاينال منه كر الأيام ، شباب الإبداع والتقدم والتجديد .

عادل العوا

المقدمة

يعدّ القرن التاسع عشر نقطة تحول في تاريخ أمتنا العربية . ففي هذا القرن بدأ الوطن العربي يشق طريقه إلى عالم الحضارة، مفجراً واقع الظلم والجهل والتخلف في كل الميادين، الفكرية ، والاجتماعية ، والسياسية ، التي خيمت على إنساننا العربي زمناً طويلاً ، فأخرجته عن أصالته الحقيقية ، وجعلته يغط مستسلماً في سبات عميق لواقع اجتماعي ، وفكري ، غريب كل الغرابة عن حقيقته الحضارية ، التي امتدت آثارها إلى كل أنحاء الدنيا لتشمل شعوباً وأمماً متعددة ، على سطح هذا الكوكب .

لقد كانت يقظة الأمة العربية في هذا القرن ، بداية نهضة حديثة ، أدرك العرب من خلالها أنه لابد من أن يكون لهم شأنهم في الأسرة الإنسانية، وهذا بطبيعة الحال لا يتم إلا بانسلاخهم عن جهلهم ، والاحتفاظ بأصالتهم ، واستيعابهم لمعطيات العصر العلمية .

ولقد كان عامل هذه النهضة الأساسي أن هب نسيم الحرية في بقاع وطننا العربي بتحريض من النهضة الأوروبية ، حيث بدأ العرب يعودون إلى أنفسهم ، وأخذوا يفكرون في استقلال وطنهم من سيطرة المستعمر ، وينظرون بعمق في أفكار غيرهم . فبدأ لديهم التسلح بأسلحة العلم الحديث . فكانت نهضة فكرية عربية حديثة ، عمت آثارها أنحاء الوطن العربي ، هيأ لها وعي جديد ، وقيادة فكرية جريئة .

وإذا كان هنالك الكثير من القضايا الفكرية قد فرزتها تلك المرحلة من عمر الأمة العربية . وهي جديرة بالاهتمام والدراسة ، منها ماعالجه المفكرون ، ومنها ما لم يعالج حتى الآن، فإنني أجد نفسي متجهاً إلى تحليل قضية من أخطر القضايا التي شغلت الفكر العربي في تلك المرحلة من الزمن، وهي (مفهوم الحرية) . وقد يبدو للبعض أن

هذه القضية ليست إلا واحدة من قضايا كثيرة ، كان يحفل بها فكرنا العربي في تلك المرحلة ، ولكنني أعتبرها المسألة الوحيدة ، والهامة التي استقطبت وتستقطب تجليات الفكر العربي الحديث والمعاصر ، وهي خلف كل الفعليات النظرية والعملية التي تسهم في عمليات الهدم والبناء في دنيا العرب . ولاتخفى أهمية هذا الموضوع ، والفوائد المرجوة من خلال معالجته ، والقيمة الفكرية التي يمكن أن يقدمها لإنساننا العربي ، وهو يشق طريقه بصعوبه ضمن كل الظروف القاسية والأخطار المحدقة به ، إلى مستقبل حضاري طريقه الوحيد (الحرية) وهدفه النهائي ، حرية الوطن العربي . ومما زادني رغبة في معالجة هذا الموضوع ، تأصّله عندأجدادنا العرب .

فصرخة سيدنا عمر بن الخطاب ، لاتزال تدوي في هذا العالم ، ويتناقلها الأحفاد عن الأجداد ، عبر الأجيال العربية: (متى استعبدتم الناس ، وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً) .

يقول هردر – وقد نقل عنه الكثيرون من الباحثين– : لايزال العرب محافظين على طبائع أسلافهم ، منهم ذوو فتوة ، يقدرون بها على القيام بجليل الأعمال ، وهم أحرار ، كرام ،شمّ الأنوف ، غضاب ، مقاديم ، يجمعون الكثير من الفضائل في نفوسهم ، والعربي حر ،نشيط،ويعود نشاطه إلى أنه يكسب عيشه بنفسه ،وهو صبور، ويرجع صبره إلى مالا محيض عنه ، من احتمال الآلام والمحن ، ومحب للحرية ، والحرية أقدس ، مايطمح فيه ، ويحرص على التمتع به .

ويقول (ديفرجه) : (الحرية عند العرب مضرب مثل ، ولايعلوها شيء).

أما (غوستاف لوبون) فيقول : (إن العرب يحبون الحرية حباً جما ، لايقدر الأوروبي أن يتصوره ، ولم يقدر جميع الفاتحين من الاغريق إلى الرومان والفرس ، وغيرهم من الأمم التي دوخت العالم ، أن يستعبدوهم ، وكل قهر للعرب لامحالة زائل ، والقهر إذا ماوقع، فعلى أيدي أعراب آخرين) . ومع أن الحرية كانت

أظهر مظاهر المجتمع القبلي العربي منذ أقدم العصور ، فإن العرب لم يستطيعوا أن يقوموا بأي دور في نشرها ، ونقلها،إلا على يدي الرسول العربي الكريم (ص) الذي حمل للعرب والإنسانية رسالة روحية حضارية خالدة ، نقلها العرب بإيمانهم ، وبعزيمتهم ، إلى الإنسانية ، فعلموا الشعوب مفاهيم الحرية ، والحق والعدالة .

كل ذلك زاد في رغبتي ، ودفعني لمعالجة هذه المسألة، واستقصاء جذورها في الفكر العربي الحديث ، ومن خلال أبرز المفكرين العرب الذين كان لهم الفضل الكبير في تعميق مفهوم الحرية بين صفوف جماهيرنا العربية ، وكان لهم الفضل كذلك في وضع أسس نهضتنا العربية الحديثة ، والتي نعيش الآن معطياتها المعاصرة .

هؤلاء المفكرون الذين تمحوروا من خلال ثلاثة تيارات أساسية:

الأول : تيار التغيير على ضوء معطيات الغرب ، ومن أبرز قادته: رفاعة رافع الطهطاوي وخير الدين التونسي ، ومن تأثر بهم ، وهو التيار الذي اقترب رواده من الحضارة الأوروبية الحديثة ، وتأملوها بعقولهم ، ولمسوا الروعة والعظمة فيما حققته لأهلها من انجازات .وقد دعا هذا التيار إلى مخالطة الأوروبيين ، والتفاعل مع حضارتهم ،والاقتداء بهم ، والأخذ عنهم فيما لايخالف الشريعة والدين ، ودون أن تفقد الأمة حضارتها ومميزاتها .

الثاني : تيار سلفي عقلاني ، تزعمه جمال الدين الأفغاني ، ومحمد عبده ، وعبد الرحمن الكواكبي ، وعبد الحميد بن باديس ، ورشيد رضا . . . ومن تأثر بهم . . دعا هذا التيار إلى تحرير العقل ، وإصلاح الدين ، ومواجهة الأفكار التقليدية، والجامدة واللاعقلانية، التي اقتنع أصحابها بالجمع والتصنيف والتدوين. كما دعا هذا التيار إلى تجديد الدين ، وفتح باب الاجتهاد على مصراعيه ، واعتمد الاستنارة والتجدد الذاتي ، ورأى بالعودة إلى منابع الدين الأصيلة السبيل إلى إعادة مجد العرب ، وبناء حضارتهم ، وارتقائهم سبل التطور والتقدم .

الثالث : التيار العلمي ، الذي تزعمه شبلي شميل ، وفرح أنطون ، ويعقوب

صروف ، وفتح الله مراش ، وجميل صدقي الزهاوي . . . وغيرهم. تأثر هذا التيار بمذهب داروين ، وبالأفكار التقدمية ، ومنها الاشتراكية الاصلاحية ، وألحوا جميعاً على أهمية العلم في المجتمعات ورفض الدين ، وكل مايمت إليه بصلة .

إن بحثي سينصبّ على تلك الفترة من الزمن ، والممتدة من بدايات القرن التاسع عشر ، وحتى مطلع القرن العشرين ، وسيركز بشكل أساسي على الفترة الواقعة بين النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، والحرب العالمية الأولى في مطلع القرن العشرين . وإن كانت الضرورات تستلزمني أحياناً سبر أغوار هذا المفهوم قرباً وبعداً في أعماق فكرنا العربي القديم والمعاصر ، وأنا أتابع معطيات هذا المفهوم ، وشفيعي في هذا التجاوز عما هو مقرر للبحث ، شمولية الموضوع من الجوانب كافة ، وحرصي على تقديم أكثر ما أستطيع من فائدة متوخاة لإنساننا العربي ، باظهار الحقيقة جلية واضحة ، من خلال أمانة البحث العلمي والابتعاد عن المسايرة لواقع تلك الفترة، وحقيقة مفكريها .

إن موضوعي يشمل الوطن العربي بكامله ، وليس قطراً عربياً واحداً ، أو منطقة عربية واحدة ، كما تعوّد أن يفعل الباحثون والدارسون ، في بحوثهم ودراساتهم . والذي دفعني لهذه الشمولية منذ فكرت في الموضوع ، والتصدي لمهمة هذا البحث، إيماني العميق بالقومية العربية والوجود العربي الكامل حقيقة حضارية قائمة في التاريخ، ومستمرة عبر تطوره ، مهما كانت مؤامرات الأعداء عليها ، ومهما كبلتها ظروف الاستعمار والاستغلال والاقليمية ، والتخلف ، والطائفية ، والعشائرية ، والمفاهيم البالية الفاسدة .

إنني بحسب مبدئي القومي أتطلع إلى الثورة القومية العربية الشاملة ، كضرورة قائمة ومستمرة لتحقيق أهداف الأمة العربية نحو بناء المجتمع الواحد ، والدولة الواحدة للعرب . وبدون أن يحقق العرب قوميتهم ، ووحدتهم ، ودولتهم ، ستبقى الأمراض تفتك بهم ، والعدو يحتل أرضهم ، والضعف يزيدهم تمزقاً ، والتخلف ينخر في عقولهم .

وانطلاقاً من هذا المبدأ أيضاً أتطلع إلى حضارة عربية تواكب حضارة الأمم الراقية في هذا العالم ، وإلى مستقبل يكون الإنسان العربي بهويته العربية ، سيد نفسه ، ورسول سلام ومحبة وإخاء للعرب والإنسانية .

هكذا وجدت نفسي ،ولاعجب في ذلك ، فأنا ابن (البعث) الذي آمن بالقومية العربية وبرسالة الأمة العربية الخالدة عبر التاريخ تراثاً وحاضراً ومستقبلاً ، وآمن بالثورة العربية الشاملة ، بإيديولوجيتها العلمية والثورية ، لتخليص الوطن العربي من جميع العوائق التي تشكل عراقيل أمام مسيرته الثورية الحضارية الأصيلة ، أنا ابن حزب البعث العربي الاشتراكي وأهدافه القومية في الوحدة والحرية والاشتراكية . مبدأي هذا، وحرصي على شمولية البحث جعلاني أضاعف جهودي ، حتى توصلت إلى الصياغة الأخيرة لهذه الرسالة ، التي سأتحدث عنها بارتياح يخفي وراءه الكثير من المصاعب التي ذللتها بفضل تشجيع الأستاذ الدكتور **رفعت الأسد** وإرشادات الأستاذين المشرفين الدكتور **محمد بديع الكسم** ، والدكتور **عادل العوا** ، إذ أخذوا بيدي جميعاً منذ البداية الأولى للسير في رحلتي الشاقة هذه ، حتى وصلوا بي إلى شاطىء السلامة ، وأنقذوني في حالات كثيرة من اليأس عندما كان يهددني نظراً لاتساع البحث وشموليته ، واختلاف ظروف ، وواقع ، وثقافات وآراء المفكرين العرب ،الذين شملهم موضوع بحثي هذا .كما ذلل هذه المصاعب أمامي أيضاً المصادر التي توفرت لي ، العربية منها والأجنبية ، والتي تدور حول مفهوم الحرية عربياً ودولياً.جهودي ورعاية الدكتور **رفعت الأسد** وتوجيهات الأستاذين المشرفين ،والمصادر المتوفرة ، أعانتني على تجاوز كل الصعوبات ، حتى أخرجت البحث بشكله النهائي على الصورة التالية: « مقدمة ، وثمانية فصول ، وخاتمة » .

في الفصل الأول ، تحدثت عن معاني الحرية ، وميادينها ، وأسسها الفلسفية والاجتماعية . وركزت بشكل أساسي على معنى الحرية في الفكر العربي ، تراثاً ، وحاضراً ، وسبرت أغوار هذا المفهوم عند العرب في العصر الجاهلي ، وفي ظل الإسلام ، وعند المدارس الكلامية ، والفلاسفة العرب ، الكندي ، والفارابي ، والغزالي ، وابن رشد . . . مروراً بحركات التجديد الإسلامية ، إلى مفكرينا العرب في العصر الحديث .

ولقد وجدت هذا المفهوم يعني قبل الإسلام حرية فردية ، قائمة على شعور المرء

بأنه مخلوق حر مستقل ، لاسيطرة عليه إلا السيطرة العشائرية القبلية العائلية ، وأن صون هذه الحرية يتوقف على مالدى المرء من القوة للدفاع عنها ، إنها حرية مطلقة، وسمها إن شئت: مزاجية ، فوضوية ، لاضابط ولا وازع لتصرفات الأفراد من خلالها .

أما الإسلام فقد نظم حرية الأفراد ، ووضع لها الحدود لتتفق مع حرية المجتمع ، ويبتعد الإنسان من خلالها عن التعصب ، والتقوقع ، والتحجر العقلي . وقد سار على هذا النهج ، المدارس الكلامية ، وبشكل خاص مدرسة المعتزلة ، وبعض الفلاسفة العرب ، وعلى رأسهم ابن رشد . لكن مسألة الحرية بقيت تدور في أذهان هؤلاء حول مسألة الجبر والاختيار ، أمجبر الإنسان في هذا الكون أم مخير ؟ فهي لم تأخذ بُعدها الاجتماعي إلا عند المفكرين العرب المحدثين ، الذين حاولوا التعامل معها لفهمها . ويعود الفضل في ادخال هذا المفهوم إلى وطننا العربي إلى رافع رفاعة الطهطاوي ، ولقد حار مفكرونا في ترجمته وتحديده ، إلا أنهم فهموه جميعاً في البداية على أنه يعني العدالة الاجتماعية ، ولم يستطع هذا المفهوم أن يشق طريقه في النهضة العربية معتمداً على هويته الشخصية حتى مطلع القرن العشرين ، وما زال حتى يومنا هذا يلاقي تعثراً في ترسيخ أبعاده الشخصية ، والاجتماعية ، نظراً لظروف الأمة العربية ، وواقعها السياسي ، والاجتماعي ، حيث يشكل هذا المفهوم خطراً حقيقياً على وجود البالي منه.

وفي الفصل الثاني : تحدثت عن حرية الفكر ، بشكل عام ، فوجدتها تعني ، امكانية الفرد التعبير عن آرائه ، أوتفكيره ، حول أية مشكلة كانت ، سياسية أو دينية ، وذلك بالوسيلة التي تناسبه ، بالحديث ، وبالمطبوعات ، بالعرض ، بواسطة وسائل الاعلام . . . الخ ، وقد أغنيت هذا البحث في آراء بعض المفكرين الأجانب ، ومن خلال المقارنات بين فهم هؤلاء لحرية الفكر ، وفهم المفكرين العرب الذين عنيناهم ببحثنا هذا .

وفي الفصل الثالث عالجت موضوع علاقة الحرية بالعقل . فالإنسان جوهر مفكر ،

يتميز بعقله عن سائر مخلوقات الله . وقد تابعت في هذا الفصل مفهوم العقل في الثقافتين العربية . والغربية مستوحياً من خلال ذلك ربط التشابه القائم بين الشرق والغرب برباط قويم . هو رباط العقل الانساني .

وفي الفصل الرابع : عالجت علاقة الحرية بالضرورة . وركزت على مفاهيم المفكرين الغربيين في فهم هذه المسألة . لأن آراء مفكرينا العرب الذين نعنيهم بدراستنا تفتقر التعمق حول هذا المفهوم . وإذا ماوجدت فهي مستوردة من المفكرين الغربيين . وتبقى السطحية تلازمها بحيث لاتلامس الجوهر ، من أجل ابرازه ، بل تبقى تدور حول المسائل الشكلية .

وقد وجدت نفسي أمام فهمين أساسيين بخصوص هذه العلاقة :

الأول : يتصور الحرية من خلال وجهة نظر فردية صرفة . فهي مطلقة . كأنما هي لابد من أن تكون كل شيء ، وإلا فإنها لن تكون شيئاً على الاطلاق ، وهذا الموقف يمثله الوجوديون ، ومن يدور في فلكهم .

والثاني : يمثله الماركسيون ، والذين يقولون إن الحرية نسبية ، وهي تصطدم بعوائق الطبيعة والظروف ، والحرية في هذا المفهوم هي الضرورة . وفتشت عن موقع العرب بين هذين القطبين ، فوجدتهم بشكل عام أقرب إلى المفهوم الوجودي ، باستثناء التيار العلمي الذي تأثر بفلسفة داروين . إذ كان أقرب إلى الفهم الماركسي فيما يخص هذه المسألة .

الفصل الخامس: وتحدثت به حول مفاهيم القيمة والحقيقة من خلال موقفين:

الأول مثالي ، فالحقيقة في نظره لايمكن اكتشافها إلا بالفعل الحر ، لأن الانسان من خلال حريته يجعل الحقيقة ظاهرة ، وساطعة ، فلا حقيقة بدون حرية ، والقيمة هي نتيجة الفعل الحر ، وهي مطلقة لاعلاقة لها بالضرورة التاريخية . هذا اللون من

ألوان الحرية يعتبر الحرية الفردية منبع الاصلاح ، وكل اصلاح أو تطور أو تقدم انساني .

الثاني ماركسي : فهو يرى الحرية وعي الضرورة ، بمعنى أن نعرف قوانين التاريخ والتطور ونتصرف باتجاه هذه القوانين . هذا الاتجاه يلتفت إلى المجتمع والشعب والانسان والقيمة.والحقيقة بحسب هذا المنظور هي ضمن مايحققه المجموع في ميادين التطور والتقدم الانساني . المعركة إذن بين اتجاهين : الوجوديون ومن يدور في فلكهم ، والماركسيون ومن يدور في فلكهم أيضاً ، فأين موقع العرب بين هذين الاتجاهين ؟ هذا ماأجبت عنه ، في الفصل السادس من هذه الرسالة .

الفصل السادس : حرية التفكير عند العرب ، إن قضية الحرية والموقف من الإنسان أمجبر هو أم مخير ، من القضايا التي شغلت المفكرين العرب منذ القدم ، ونلاحظ ذلك في معظم مخطوطاتهم ، ومطبوعاتهم ، وآثارهم الفكرية ، التي تمثل التراث العقائدي للفكر العربي . هذه المسألة كانت قائمة عند العرب ، ومازالت ، ولكنها في العصر أو الفترة التي نؤرخ لها أخذت أبعاداً أكثر ، إذ اتسعت مباحثها . فقد كانت هذه المسألة في الماضي موضوعة تحت مصطلحات الجبر والاختيار ، وقد عولجت من قبل مفكرينا القدماء من خلال علاقة الإنسان بالقدرة الإلهية ، وعلاقة القدرة الإلهية بالإنسان ، بينما نراها تعالج من قبل مفكرينا المحدثين تحت مصطلحات (الحرية) و(الاستبداد).وهذا يعني أنها قد بدأت تأخذ أبعادها التحديثية عند عرب اليوم ، على غرار ماهو موجود عند المفكرين الغربيين . لقد قارنت في هذا الفصل بين مفكرينا ومفكري الغرب ، وحددت اتجاهات الفكر العربي ، فوجدتها متعددة الوجوه ، ويكاد يكون لها عدة اتجاهات ، منها ماهو أصيل في تراثنا العربي ، ومنها ماهو مستورد من الغرب ، وقد ظهرت لي هذه الاتجاهات على الشكل التالي :

الاتجاه المادي ، والعقلي ، والروحي ، والوجودي ، والشخصياتي ، والعلمي ، وقد ذكرت ممثلي هذه الاتجاهات في فكرنا العربي الحديث . لكنني ، ومن خلال مقارنة

أفكار مفكرينا . مع مفكري الغرب . مع المدرستين الوجودية ، والماركسية . أميل إلى القول إن مفكرينا أقرب إلى أفكار المدرسة الوجودية .

الفصل السابع : الحرية الاجتماعية . ذكرت في هذا الفصل الواقع الاجتماعي السائد في وطننا العربي في تلك الفترة ، وصعوبة عمل مفكرينا في أجواء يخيم عليها الظلم والجهل ، فمن ظلم الاستعمار إلى ظلم الحكام . إلى ظروف التخلف التي كانت تفتك في جماهير الأمة العربية . وبينت قدرة مفكرينا وجرأتهم في التصدي لواقعهم المظلم . واتضح لي أن هؤلاء المفكرين . مشاعل نور في ظلام حالك ، وأبرزت علاقة مفهوم الحرية مع غيره من المفاهيم الأخرى كالعدالة . والمساواة ، وعقيدة التوحيد . والتطور والتقدم . وبينت ميادين هذه المفاهيم من خلال علاقتها مع مفهوم الحرية : في مجالات الحريات العامة والحقوق . الحرية والعمل . حرية المرأة . الحرية ومشكلة الفقر والغنى ، وبدا لي من خلال المعالجة لهذه المشكلة الاتجاهان الاشتراكيان عند مفكرينا المحدثين : اتجاه الاشتراكية الأوروبية . واتجاه الاشتراكية الاسلامية : وحددت ممثلي هذين الاتجاهين في فكرنا العربي . ثم ختمت الفصل بمعالجة الاتجاه الليبرالي في فكرنا العربي . وحددت المفكرين الذين أخذوا عنه وتأثروا به.

الفصل الثامن : الحرية السياسية : حددت في هذا الفصل ماتعنيه كلمة سياسة عندنا ، وعند غيرنا من الأمم ، واستعرضت آراء المفكرين الغربيين في علاقة الحرية بالسياسة ، وركزت على تأثر مفكرينا العرب المحدثين بهم . واستعرضت مذاهب المدرستين السياسيتين : الليبرالية : والاشتراكية ، وأوضحت مدى تأثيرهما في فكرنا العربي الحديث . ومدى تأثر مفكرينا بهما . وحددت التحديات التي تواجه مفكرينا العرب ، ووجدتها في ثلاثة تحديات : فكرية العصور الوسطى ، والسلطة العثمانية ، والحضارة الغربية . وأطماعها الاستعمارية. ثم استعرضت آراء مفكرينا العرب . للإجابة على هذه التحديات والسبيل العربي إلى مقاومتها ، والخروج منها باتجاه عالم الاستقلال والحضارة ، ثم عالجت مسألة علاقة الحرية بالاستعمار . وبينت آراء مفكرينا في ضرورة مقارعة المستعمر ، وأوضحت الاتجاهات الرئيسية في نظرة مفكرينا للمستعمر ، فوجدتها تتمحور في عدة اتجاهات : اتجاه الجامعة الاسلامية ،

التي ظهرت [illegible] تجاه الغزو العسكري والثقافي الغربي للعالمين العربي والإسلامي. [illegible] الذي ينظر إلى الدولة العثمانية على أنها امتداد للخلافة الإسلامية. [illegible] بمعنى الوطن والولاء له من خلال وجهة نظر اقليمية، [illegible] الوطن العربي في تلك المرحلة. وأخيراً الاتجاه القومي وكيف بدأ هذا الاتجاه يشق طريقه في الوطن العربي متجاوزاً حدود الوطنية الضيقة، وداعياً إلى التخلص من الاستعمارين التركي والأوربي. ثم ختمت هذا الفصل بمعالجة علاقة الحرية بمفاهيم الاستبداد والديمقراطية.

وأخيراً، أجملت في الخاتمة معطيات الرسالة، وأشرت إلى الآفاق المتعددة التي طرحتها. أما كيف فكرت بالموضوع حتى أخرجته كما هو، فتلك قصة طويلة؟

حاولت تفهّم هذا العنوان: (مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث) وحاولت استبطان العلائق بين مفرداته، لادراك الحدس الفلسفي عند المفكرين العرب في تلك الفترة. ولقد تعلقت في هذا البحث، لاحياء آراء عدد من مفكرينا العرب في تلك المرحلة، وبشكل خاص الذين أهملتهم الدراسات الحديثة، وممن له منهم علاقة في بحثي، ثم وسعت الدائرة الجغرافية للبحث لتشمل الوطن العربي بأسره، بالقدر الذي يسمح به الموضوع وبالقدر الذي هيأته لي المصادر الأساسية، ولاشك في أن صعوبات عديدة قد واجهتني في الحصول على المصادر، نظراً لفقدانها من جهة، ولصعوبة الحصول عليها من جهة أخرى، لكن توجيهات أستاذي المشرف الدكتور بديع الكسم، وغناء مكتبته، ومساعدة الأصدقاء في أنحاء الوطن العربي قد ذللت أمامي المصاعب.

كما أن صعوبة ملاحقة الفكرة وتشتتها عند مفكرينا ليست بالأمر السهل، فهي تحتاج إلى الكثير من التأمل بعمق للحصول عليها، نظراً لعدم الترابط المنطقي في كثير من الأحيان عند هؤلاء من جهة، ولعدم وجود مفكر في الوطن العربي، يمتلك مذهباً فلسفياً مترابطاً في عصرنا الحديث حتى الآن، كما هو موجود في تراثنا، كالكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد... أو على غرار ماهو موجود في الغرب كديكارت، وكانت، وهيغل... وغيرهم من جهة أخرى.

أما مفهوم الحرية الذي يدور عليه البحث ، فيلزمني في تقديم بعض التّحديدات التي تساعد على الدخول في صلب المشكلة بشكل عام . ومن المؤكد أن ليس لدي رغبة تدفعني إلى إضافة أكثر ما أضفته في هذه المقدمة عن كيفية المعالجة ، لأن خطوة كهذه تبدو لي ضرباً من البدء بالنهايات أحبذ اجتنابه تماماً . والمسألة فضلاً عن ذلك معقدة أصلاً ، لأن هذا المفهوم جديد عند مفكرينا العرب ، إذ كانت مهمة الأوائل منهم تحبيبه إلى النفوس والتقرب إليه ، ولم يبدأ بشق طريقه حتى بداية القرن العشرين وربما لايزال يتعثر الآن ، في شق هذه الطريق على ضوء ماهو متوفر في العالم الحضاري ، الأمر الذي يستدعي ملاحقة تفصيلاته في مضمون البحث بشكل عام .

وفي كل الأحوال ، أستطيع القول إن فكرة الحرية ومفهومها ، تعبر في جوهرها عن مفهوم سياسي اجتماعي ، بمعنى أنها حصيلة ظروف سياسية واجتماعية ، كانت قد سادت في تلك الفترة . وهي وثيقة الصلة بالتطور الاجتماعي والثقافي للعرب وللإنسانية في تلك المرحلة . وقد ارتبط هذا المفهوم ارتباطاً وثيقاً بمفهوم التطور والتغيير ، الأول وليد الفلسفة الداروينية التي لاقت ممثليها في وطننا العربي . والثاني هو ضرورة تقتضيها معطيات التطور الحضارية المتزاحمة في هذا العالم .

ويهمني بعد هذا العرض أن أنبّه إلى مسألة أساسية ، وهي أنني لا أؤرّخ لفكرنا العربي الحديث . فأنا مهتم في مسألة أساسية هي الحرية ، ولذلك حاولت قدر المستطاع أن أوضح هذا المفهوم في فكرنا العربي ، وكنت في الكثير من الأحيان أكتفي وأنا أحدد اتجاهات هذا المفهوم بإعطاء أبرز الشواهد لأبرز المفكرين ، وإذ كنت قد أهملت البعض ، أو لم أذكر البعض الآخر ، فسبب ذلك أنني كنت ألاقي تشابهاً في الأفكار ، وذكرها ليس إلا نوعاً من تكرارها ، ولهذا كنت وفي أحيان كثيرة أحدد التيار الفكري وأذكر من يمثله ، أو تأثر به ، وسبب ذلك معاناتي من أمر المصادر والدراسات التي تدور حول الفكر العربي الحديث ، ومؤلفات من شملتهم هذه الدراسة ، وهي على ماهي عليه من ميول وأهواء وأغراض ، ومع كل هذا فقد عودتنا معاشرتنا للدارسين والباحثين ، والمتقدمين (برسائل الدكتوراه) وموجهيها ، الشعور بالتقصير والاعتذار ، ان نحن أغفلنا شيئاً .

إن رسالتي هذه هي أول رسالة (دكتوراه) في تاريخ القطر العربي السوري في مجال العلوم الانسانية — من جامعات القطر — و الفضل الكبير للرئيس القـائد حافظ الأسد الذي أوجد لي ولأبناء أمتنا العربية الطامحين في كسب المعرفة المناخ الملائم للعلم، وذلك باصدار مرسوم أمر بموجبه بافتتاح الدراسات العليا في جامعات القطر بعد قيام الحركة التصحيحية المباركة بقيادته الحكيمة والشجاعة ، التي كانت هذه الرسالة أولى ثمارها . أرجو أن أكون قد وفقت في بحثي هذا . كما وأرجو أن يتقبل شكري ، القائد العظيم ، حافظ الأسد قدوة العرب في الحرية والتحرر ، اعترافاً بفضله ،وأرجو أن يقبل شكري أيضاً الذين أشرفوا على عملي وشجعوني وإلى كل من قدم لي مساعدة، استطعت من خلالها أن أضع لبنة أساسية في رسالتي هذه الموجهة إلى أبناء أمتي العربية المتطلعين إلى الحرية باستمرار ، ولي وطيد الأمل أن يقبل المهتمون بالفكر العربي والإنساني عملي المتواضع هذا .

سليم ناصر بركات

الفصل الأول

الحرية بشكل عام

أخذت الحرية تعريفات مختلفة عند المفكرين والباحثين ، فمنهم من قال : إنها استقلال عن أي شيء ماعدا القانون الخلقي ، ومنهم من قال : إنها القدرة على التصرف طبقاً لما تحدده الإرادة. ومنهم من قال : إنها الأحوال الاجتماعية التي تنعدم فيها القيود التي تقيد قدرة الإنسان على تحقيق سعادته ، ومنهم من قال إن الحرية هي الحالة التي يكون فيها الإنسان سيد نفسه ، ومنهم من قال : هي الاستقلال الذي يملكه الفرد إزاء المجتمع الذي هو جزء منه ، من حيث أن هذا الاستقلال هو حق من حقوقه . وفي الحقيقة إن مشكلة الحرية من أقدم المشكلات الفلسفية وأعقدها ، إذ واجهت الباحثين والمفكرين من قديم الزمان ، ومازالت مركز اهتمام مفكري وباحثي اليوم. لقد اكتسبت أهمية أساسية في كل المراحل التاريخية ، بحيث نستطيع أن نعدها مفتاح المشكلات الفلسفية جميعاً . إن مسألة الحرية اليوم هي بحق من أخطر المسائل التي يتعرض لدراستها العلماء والباحثون ، حيث أصبحت من خلال التطور الإنساني عبر التاريخ شاملة للوجود الإنساني بأسره . إن مسألة الحرية مشكلة حيوية لاتكاد تنفصل عن الوجود الإنساني نفسه ، من حيث أن الوجود الإنساني ماهو إلا وجود « حرية» تضع نفسها موضع التساؤل . « إن الحرية وحدها هي التي تستطيع أن تتساءل عن الحرية »(1) فالحرية ليست مجرد مشكلة نظرية يثيرها العقل الإنساني، بل هي مشكلة عملية متضمنة في صميم وجودنا . فالبحث في مسائل الحرية يعني البحث في جميع مسائل الوجود الإنساني: الذاتية، والقيمية ، والفكرية والاجتماعية ، والسياسية . إنها عملية روحية ، تعبر عن مقدرتنا على تحرير ذواتنا مع الأخذ بعين الاعتبار أن مسألة التحرر وممارستها من أشق المسائل ، إذ ليس من السهل على الناس أن يتحرروا وأن

---

1 ـ ابراهيم ، زكريا : مشكلة الحرية ، دار مصر للطباعة ، بدون تاريخ ، ص ١٢ .

يمارسوا هذه الحرية بالفعل . فالحرية ليست منحة جادت بها علينا الطبيعة ، ولكنها في الحقيقة كسب لابد لنا من العمل على احرازه. فالحرية عندما تضعف في نفوسنا فإننا سرعان ماتبرر هذا الضعف ونلقي تبعته على الوراثة والبيئة والمجتمع والقدر والقضاء الإلهي . . . مبتعدين عن الاعتراف بضعفنا . ولكن عبثاً أن نقتل في أنفسنا روح الحرية ، أو نلقي عن ظهورنا عبء المسؤولية . لأن حريتنا كما يقول سارتر : «هي الشيء الوحيد الذي ليس لنا الحرية في أن نتخلى عنه »(١).

فالحرية إذن هي الوجود الإنساني بالذات ، حيث لاحرية ، لإنسان ، لأن حرية التصرف المطلق هي حرية الله وحده ، وحرية الإنسان هي تلك الحرية النسبية نتيجة رضوخه القسري لعوامل الطبيعة ونواميسها ، إضافة إلى اضطراره للالتزام بالحدود المعينة للمجتمع التي لابد من أن تحد من حريته. لأن الإنسان إذا لم يراع قواعدالمجتمع ستكون النتيجة انهيار هذا المجتمع الذي يعيش فيه . ويمكننا القول هنا : إن حرية الإنسان تفسر على أنها حقه،بقدر ماتحمل الخير النافع للإنسان ومجتمعه الذي ينضوي إليه . إذ « لاحياة للمجتمع بدون حرية الفرد ، ولاحياة لهؤلاء الأفراد بدون حرية مجتمعهم » .

في مثل هذه الحالة نستطيع أن نشخص الحرية على أنها عدوة الفوضى كما أنها عدوة الاستبداد والاستعباد ، وضمن هذه الحدود أي « الحرية المنظمة» عمل الأنبياء والمصلحون ورجال الفكر والفلاسفة والعلماء والباحثون من أجل صرح الحضارة وتقدم البشرية وتحقيق الخير والسعادة للإنسانية . إذ « لا حياة للأمة بلا حرية ، ولاحياة للحرية بلا فضيلة » كما يقول روسو(٢). فالحرية حريتان كما يقول « كنجزلي » « واحدة كاذبة ، وهي أن يفعل الإنسان ما يريد ، والأخرى صحيحة ، وهي أن يفعل الإنسان مايجب عليه أن يفعله»(٣). وكان واشنطن يقول: « إنه لأسهل عليك أن تزحزح الجبال وتقذف بها بعيداً ، من أن تفلح في وضع أغلال العبودية في أعناق الذين يصرون على الحرية»(٤).إن الحرية ركن من أركان السعادة

---

(١) المصدر السابق : ص ١٤

(٢) حداد ، ابراهيم : الحرية عند العرب ، دار الثقافة ، بيروت ، لبنان ، ص ٧ .

(٣) المصدر السابق : ص ٧ .

(٤) نفسه ص ٨ .

الإنسانية ، لابل هي السعادة عينها، لأن تجريد الإنسان من حريته يعني أنك صيّرته عبداً ، وهذا مايتنافى مع كرامته الإنسانية ، فالحرية إذن أثمن مايملكه الإنسان ، ومايسعى إلى تحقيقه ، لأن حياته الإنسانية مرتبطة بالضرورات التي يتطلبها وعلى رأس ذلك حريته . إنها ضرورة كالطعام والشراب والهواء المعتبرة شرطاً «أساساً» لاستمرار حياته . فملكات الإنسان لايمكن أن تتفتح وتصقل ، إلا إذا تمتع بحريته ، وكانت لديه الإمكانات الكافية لتطويرها واعدادها . ان تجريد الإنسان من حريته ، وسلبه هذه الحرية عبارة عن تحويله إلى آلة ، مجبّرة ، متحركة ، ناطقة ، تسير ضمن حدود، وتنطق ضمن حدود بعيدة عن الخلق والابداع ، غريبة عن البناء الخلاق . فتاريخ الإنسان مرتبط بتاريخ الحرية ، حيث تتفتح الملكات ، ويزدهر العلم ، ويعلو مستوى الثقافة والفن والمجتمع ، وتقوم الحضارات الفنية الراقية ، وحيث نلمس آثار الحضارة والتقدم.« وقد تعظم هذه الحرية أو تقل ، ولكنها على كل حال ، شرط أساسي لابد منه» (١) ولما كان الإنسان كائناً اجتماعياً ، لابد له من العيش مضطراً مع أقرانه، إذ لايستطيع أن يعيش أبداً متزوياً في جزيرة نائية ، بعيدة عن كل اتصال واحتكاك بالآخرين . « كانت حريته متأثرة بحياة مجتمعه ، وبالنظام الاقتصادي القائم فيه وبطبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة في مجتمعه» (٢) .

وهكذا نستطيع القول مع ابن باديس : « إن حق الإنسان في الحرية كحقه في الحياة. فمقدار ماعنده من حياة هو مقدار ماعنده من حرية» (٣) لأن الحرية كما يقول قاسم أمين : « هي قاعدة ترقي النوع الإنساني ومعراجه إلى السعادة ، ولذلك عدتها الأمم التي أدركت سر النجاح من أنفس حقوق الإنسان. . . إنها حق طبيعي للإنسان» (٤)

كيف لا، وصرخة سيدنا عمر بن الخطاب لاتزال الأجيال تردد صداها: «متى

---

(١) السباعي ، بدر الدين : اصول الحرية ، تعريب بدر الدين السباعي ، مطابع التقدم العربي بيروت ، لبنان ، ط ٢ ، ١٩٧٣ - من المقدمة فقرة ٢ .

(٢) المصدر السابق : فقرة ٢.

(٣) الميلي ، محمد : ابن باديس وعروبة الجزائر ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٧٣ ، ص ٤٦ .

(٤) امين ، قاسم : الاعمال الكاملة ، دراسة وتحقيق ، د . محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٢ ، ص١٢٨

استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً» . وبحق، لايوجد في لغات العالم كلمة تخفق لها القلوب كما تخفق لكلمة حرية . وليس بين مشكلات البشر مشكلة حارت لها الأفهام قدر ماحارت لمشكلة الحرية . إنها سر الوجود الإنساني ، وأحجية هذا الكائن العجيب الذي لاهو بالجماد ، ولاهو بالحيوان ، ولاهو بالآلة . وهي كذلك مشكلة الإنسان في صراعه مع الله ، والطبيعة ، والمجتمع ، والذات . في الحقيقة إن تحديد هذا المفهوم من أصعب مشكلات الفكر ، حيث يختلف في تحديده المفكرون ، لابل قد يصل الأمر بالبعض منهم إلى حد التناقض ، لأن الحرية ، ككل مفهوم إنساني « مفهوم حي التطور مرتبط بالمجتمع » . . . يمثل قيمة تعني شيئاً خاصاً بالنسبة لي ولك . . . وهي إضافة لذلك قيمة ومثل أعلى . . . ومعركة الإنسان في وجوده ، معركة من أجل تحقيق قيمه ومثله. ولن تنتهي هذه المعركة ، حتى ينتهي الإنسان من الوجود . . . وهي كذلك مشكلة قائمة في أنها تبدو وكأنها تناقض نفسها ، فالحرية في مجتمع بدائي غير الحرية في مجتمع متطور . . . إن مفاهيمها تتسع لتشمل القوانين والأنظمة والعادات والتقاليد والعقائد ، والذوق العام ، والتربية ، والأخلاق، والثقافة. وتحقيقها ليس عملاً سهلاً ، إنها عمل متواصل ، ونضال مستديم متطور نحو طموحات إنسانية .

١ ـ معنى الحرية وابعادها

إن لمفهوم الحرية استخداماً خاصاً في تاريخ الفكر الفلسفي ، إذ تشير هذه الكلمة إلى الظروف الناشئة عن علاقة الإنسان بالإنسان ، أو إلى الظروف الخاصة بالحياة الاجتماعية. ومن المعروف عندما يقيد معنى هذه الكلمة، تنشأ اختلافات بين المفكرين والباحثين في وجهات النظر بصدد استخدام مفهومها . في كل الأحوال تتضمن الكلمة معنى انعدام القسر ،وهذا مايؤكده في هذا المجال ، المفهوم التقليدي الأوروبي من خلال المفهوم الليبرالي ، والفردي الذي يشير إلى حالة تتميز بانعدام التقيد ، أو القسر الذي يمكن أن يفرضه إنسان على إنسان آخر . فالإنسان حر بقدر مايتمكن من اختيار أهدافه ، ونهج سلوكه ، دون أن يرغم على أي عمل لم يختره بنفسه .

وهذا النوع من الحرية يدعى بالحرية الليبرالية . أما النوع الثاني ، والذي يطلق

عليه الحرية الماركسية، فيؤكد إضافة إلى انعدام القسر، الشرط الضروري لتعريف الحرية. على أن ممارسة حريتنا مرتبطة في نمو معرفتنا، أو أي شيء آخر يزيد في قدرتنا على اخضاع الظروف الطبيعية ، واستخدامها لتحقيق أهدافنا ، ولتحصيل حريتنا .

والشروط الضرورية لوجود الحرية بالنسبة للذين يعتنقون هذين المبدأين مرتبطة بالأمور التالية :

١ — عدم وجود القسر الخارجي ، أو التقييد الذي يمنع المرء من اختيار أمر ما يودّ اختياره .

٢ — انعدام الحالات الطبيعية التي تمنع المرء من تحقيق هدف مختار .

٣ — امتلاك الوسيلة أو القوة لتحقيق الهدف الذي يختاره الإنسان بمحض إرادته ، لأن امتلاك الوسيلة أو القوة لتحقيق الأهداف المفضلة جزء من الحرية. وهذا يؤكد المقولة التالية : إن قول : « المرء حرّ في عمل شيء ما » ، يتضمن أن المرء قادر على تنفيذ هذا العمل »(١) .

انطلاقاً من هذه المفاهيم في فهم كلمة حرية يمكننا أن نتساءل : ماالحرية ؟ ولم يقدّرها الناس هذا القدر العظيم ؟ هل الرغبة فيها أصلية في الطبيعة البشرية ؟ أم هي ثمرة أحوال خاصة ؟ وهل يرغب الناس فيها من حيث هي غاية في نفسها، أم يرغبون فيها من حيث هي وسيلة للحصول على أشياء أخرى ؟ وهل يضمن الاستمتاع بها تبعات معيّنة ؟ وهل هذه التبعات مرهقة حتى ليبلغ في إرهاقها أن يسارع غالبية الناس إلى التفريط في حريتهم من أجل راحة أعظم وأرخى ؟ وهل الكفاح من أجل الحرية وفي سبيلها شاق مرير ، حتى أن الناس لينصرفون بسهولة عن مواصلة السعي وراء الحصول عليها ، ثم عن العمل لصيانتها والمحافظة عليها ؟ وهل الحرية من حيث هي هي ، ومن حيث مايترتب عليها ، تبدو هامة أهمية اطمئنان المرء إلى وسائل

(1) Paul Edwards, Ed.; The Encyclopedia of Philosophy 8Vol.; Colier Macmillan; London & New York: 1967 Vol.3, pp. 221-23.

عيشه ، مثل الطعام والمأوى والملبس ، بل ومثل اطمئنانه إلى الاستمتاع بوقت طيب يقضيه ؟ . . . «وهل كانت الحرية في يوم من الأيام شيئاً أكثر من رغبة في التخلص من بضعة قيود معينة ، إذا ماتخلصنا منها ماتت هذه الرغبة ؟ . . وإلى أي حد يمكن أن نقارن ثمرات الحرية بالمتع واللذات التي تنشأ عن الشعور بالاتحاد مع غيرنا من الناس ، والتضامن معهم ؟»(١) ولما كانت أوضاع العالم الحاضر تستدعي توجيه أمثال هذه الأسئلة إلى أفراد البشرية في كل مكان على سطح هذه المعمورة، يحق لنا أن نتساءل عن معنى الحرية ، وأن نتعمق في أبعاده لنسبر أغوار هذا المضمون ونكتشف خفاياه ، لأن ممارستنا لحريتنا مرتبطة كل الارتباط بوعينا وبمعرفتنا لأصول هذه الحرية « فالحرية تعطى على قدر العقل » ومدى استخدامنا لهذا العقل ، ولا حرية لمن تعطلت عقولهم ، أو لمن ليس لديهم القدرة على استخدام هذه العقول ، فما هو معنى الحرية إذاً ؟ .

الحرية في اللغة الفرنسية هي ترجمة للكلمة الفرنسية « Iiberté » ، وفي الانكليزية Liberty ، Freedom ، وفي اللاتينية ، ترجمة للكلمة اللاتينية Iibertas وقد عرفها القاموس الفلسفي على أنها « خاصة الموجود، الخالص من القيود، العامل بإرادته أو طبيعته . والحر ضد العبد ، والحر الكريم ، والخالص من الشوائب ، والحر من الأشياء ، أفضلها ، ومن القول والفعل ، أحسنه » . وهنا يأخذ معنى الحرية جملة من الأبعاد منها :

١ — البعد السياسي والاجتماعي للكلمة ، ويعني بهذا المعنى قسمين : الحرية النسبية والحرية المطلقة .

فالحرية النسبية ، هي الخلاص من القسر ، والاكراه الاجتماعي، والحر هو الذي يأتمر بما أمر به القانون ، ويمتنع عما نهى عنه . . والغرض من التقيد بالقانون ضمان الاعتراف بحقوق الغير ، واحترام حرياته ، وتحقيق مايقتضيه النظام العام من شروط

---

(١) ديوي ، جون : الحرية والثقافة ، ترجمة امين مرسي قنديل ، مكتبة الانجلو المصرية — مطبعة الرسالة ، القاهرة ، ١٩٥٥ ص ٢ .

عادلة . والحريات السياسية هي الحقوق المعترف بها في الدولة : كحرية الفكر ، والرأي والضمير ، والدين ، والتعبير ، وحرية الاشتراك في الجمعيات ، وحرية الاسهام في إدارة شؤون الدولة مباشرة ، أو بواسطة ممثلين يختارهم المواطن اختياراً حراً » (١) . أما الحرية المطلقة ، فهي « حق الفرد في الاستقلال عن الجماعة التي انخرط في سلكها . وليس المقصود بهذه الحرية حصول الاستقلال بالفعل، بل المراد منها الاقرار بهذا الاستقلال ، واستحسانه ، وتقديره ، واعتباره قيمة خلقية مطلقة. ولقد فرق المفكرون بين الحرية المدنية ، والحرية السياسية فقالوا : الحرية المدنية هي استمتاع الأفراد بحقوقهم المدنية في ظل القانون ، أما الحرية السياسية فهي استمتاع الأفراد بحقوقهم السياسية ، واشتراكهم في إدارة شؤون بلادهم مباشرة ، أو بواسطة ممثليهم . وإذا أطلقت الحرية السياسية على الدولة نفسها، دلت على استقلالها وسيادتها»(٢).

٢ — البعد النفسي والخلقي . وهنا تعني الحرية . إذا كانت مضادة للإندفاع اللاشعوري ، أو الجنون ، واللامسؤولية القانونية ، والخلقية ، دلت على حالة شخص لايقوم على الفعل إلا بعد التفكير فيه، سواء كان ذلك الفعل خيراً أو شراً. لذلك قيل: إن الحرية هي الحد الأقصى لاستقلال الإرادة ، العالمة بذاتها ، المدركة لغايتها. وقيل أيضاً: الحرية هي عليّة النفس العاقلة. ومعنى ذلك أن الفاعل الحر هو الذي يقيد نفسه بعقله وإرادته ، ويعرف كيف يستعمل ما لديه من طاقة، وكيف يتنبأ بالنتائج، وكيف يقرنها بعضها ببعض ، أو يحكم عليها ، فحريته ليست مجردة من كل قيد ، ولا هي غيرمتناهية ، بل هي تابعة لشروط متغيرة توجب تحديدها وتخصيصها، وتسمى هذه الحرية بالحرية الأدبية أو الخلقية . أما إذا كانت الحرية مضادة للهوى والغريزة ، والجهد والبواعث العرضية، دلت على حالة إنسان يحقق بفعله ذاته من جهة ما هي عاقلة وفاعلة . والحرية بهذا المعنى حالة مثالية ، لايتصف بها إلا من جعل أفعاله صادرة عما في طبيعته من معان سامية ، ولذلك قال (ليبنيز) : « إن الله وحده هو

(١) صليبا ، جميل : المعجم الفلسفي ، المجلد الاول ، دار الكتاب اللبناني بيروت ، لبنان ، ط . ١ ، ص ٤٦١ .

(٢) المصدر السابق : ص ٤٦٣ .

الحر الكامل ، أما المخلوقات العاقلة فلا توصف بالحرية إلا على قدر خلوصها في الهدى » (١).

أما إذا كانت الحرية مضادة للحتمية، دلت على حرية الاختيار ، وهي القول : إن فعل الإنسان متولد عن إرادته . قال بوسويه : « كلما بحثت في أعماق نفسي عن السبب الذي يدفعني إلى الفعل لم أجد فيه غير إرادتي» (٢) فالإرادة إذن علة أولى وابتداء مطلق ، وهي خالصة من كل قيد ، لأنها لاتوجب أن يكون الفعل مستقلاً عن الأسباب الخارجية فحسب ، بل توجب أن يكون مستقلاً عن الدوافع والبواعث الداخلية أيضاً. وهذا يدل على أن بين معاني الحرية واللاتعيين واللاحتمية تساوقاً وتلازماً. وإذا سلمنا بحرية الاختيار ، وجعلناها مقصورة على الأحوال التي تتساوى فيها الأسباب المتعارضة ، حصلنا على معنى آخر للحرية ، وهو حرية عدم المبالاة. وقد عرّفت على أنها القدرة على الاختيار من غير مرجح ، وتطلق أيضاً الحرية على القوة التي مافي صميم الذات الإنسانية من صفات مفردة ، أو على الطاقة التي يحقق الإنسان بها ذاته في كل فعل من أفعاله. فيشعر بحريته مباشرة، ويدرك أنها ميزة نظام فريد من الحوادث ، تتفقد فيه مفاهيم العقل كل دلالة من دلالاتها . قال (برغسون): « الحرية هي نسبة النفس المشخصة إلى الفعل الصادر عنها» (٣) أما عند (كونت)، فهي صورة معقولة متعالية، ذلك أن لكل ظاهرة في نظره تغييراً مزدوجاً : الأول هو تغييرها بحسب السببية الطبيعية، والثاني أن تربط تلك الظاهرة بأسبابها المعقولة المتعالية. وكل سبب متعالٍ فهو زماني ؛ وهو من عالم الشيء بذاته ، لامن عالم الظواهر ، ونسبة الظواهر إلى هذه الأسباب المتعالية هي الحرية بعينها . ومعنى ذلك كله ، أن الفعل إذا نسب إلى عالم الشيء بذاته ، أي إلى عالم الحقيقة ، أمكن اعتباره حراً ، لأن الحرية صورة معقولة متعالية ، وهي مبدأ الأخلاق ، لأنك لاتستطيع أن تتصور معنى الواجب من دون أن تتصور الإنسان حراً فيما يختار من سلوك . أما حرية الضمير فهي : « الشعور بالحرية في ابداء الرأي واعتناق المعتقدات »(٤) .

---

(١) المصدر السابق : ص . ٤٦٣ .
(٢) المصدر نفسه : ص . ٤٦٣ .
(٣) نفسه : ص . ٤٦٤ .
(٤) نفسه : ص . ٤٦٤ ، ص . ٤٦٥ .

ولقد اختلف الباحثون في تحديد معنى هذه الحرية الذي يعتبر من أغنى المفهومات الفلسفية التي تميز الكائن الناطق من حيث هو موجود عاقل ، يصدر في أفعاله عن إرادته هو ، لاعن أية إرادة أخرى غريبة عنه . وبشكل عام نستطيع أن نقول : إن الحرية بحسب معناها الاشتقاقي هي عبارة عن انعدام القسر الخارجي ، والإنسان الحر بهذا المعنى هو من لم يكن عبداً أو أسيراً . ومن هنا فقد اصطلح التقليد الفلسفي على تعريف الحرية بأنها : «اختيار الفعل عن رويّة مع استطاعة عدم اختياره ، أو استطاعة اختيار ضده» (١) ولكننا إذا عدنا إلى المعاجم الفلسفية لوجدنا أن كلمة « الحرية» تحتمل من المعاني ما لاحصر له ، بحيث قد يكون من المستحيل أن نتقبل تعريفاً واحداً ، باعتباره تعريفاً عاماً يصدق على سائر صور الحرية . فهذا « لالاند» مثلاً ، ينسب إلى الحرية من المعاني مايزيد عن ستة أو سبعة « فينصّ على معناها السياسي والاجتماعي ، ثم يشير إلى معناها النفسي والخلقي ، كما يورد معاني أخرى بعضها يتصل بالعلم ، وبعضها الآخر يتصل بالميتافيزيقا . . الخ » (٢) .

أمّا في الفكر العربي ، فيعرفها الطهطاوي على أنها «رخصة العمل المباح ، من دون مانع غير مباح ، ولامعارض محظور . فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية فتتّصف المملكة للهيئة الاجتماعية بأنها مملكة حاصلة على حريتها ، ويتصف كل فرد من أفراد هذه الهيئة بأنه حر ، يباح له أن يتنقل من دار إلى دار ، ومن جهة إلى جهة ، بدون مضايقة مضايق ، ولا إكراه مكروه ، وأن يتصرف كما يشاء في نفسه ووقته وشغله ، فلا يمنعه ذلك إلا المانع المحدد بالشرع والسياسة ، مما تستدعيه أصول مملكته العادلة . ومن حقوق الحرية الأهلية ، أن لايجبر الإنسان على أن ينفى عن بلده ، أو يعاقب فيها ، إلا بحكم شرعي أو سياسي مطابق لأصول مملكته ، وأن لايطبق عليه في التصرف في حاله كما يشاء ، ولايحجر عليه إلا بأحكام بلده ، وأن لايكتم رأيه في شيء ، بشرط أن لايخل مايقوله أو يكتبه بقوانين بلده» (٣).

---

(١) ابراهيم ، زكريا : مشكلة الحرية ، ص ١٨ (٢) نفسه : ص ١٨

(٢) نفسه : ص ١٨ .

(٣) الطهطاوي ، رفاعة : الاعمال الكاملة ج٢ دراسة وتحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط ١ ، ١٩٧٣ ، ص ٤٧٣ .

إنها استقلال الإنسان في فكره وإرادته وعمله . . فغاية التمدن أن ينال الفرد أقصى مايمكن من الاستقلال والحرية ، لأنها هي الطبيعة من وجود آخر ، حيث أنها قوة الاختيار الواعية لأفضل وجود ، أو أفضل حركة ، ومن ثم أفضل علاقة للكائنات الحية المتطورة ، لأن حقيقة التطور غاية الحرية أو الطبيعة الواعية ، وان مايظنه الإنسان من قدرة ذاتية على التولد والابتكار ، إنما هو خاص بقدرة التطور الموضوعية اللامحدودة في الخلق والابداع . حيث يسمى الإنسان في حكم ذلك ، وسيلة الوعي اللا محدود »(١) . أما أديب اسحق ، فيعتبرها ثالوثاً موحد الذات، متلازم الصفات ، يكون بمظهر الوجود فيقال له الحرية الطبيعية ، وبمظهر الاجتماع فيعرف بالحرية المدنية ، وبمظهر العلائق الجامعة فيسمى بالحرية السياسية .إنها المقدرة على فعل كل مايتعلق بذاتي . . إنها مقدرة المرء على فعل مالا يضر بغيره من الناس » (٢) . ويتغنى بها اسحق واصفاً إياها: « لايدركها الحس فهي مفردة بصفاتها ،لاتشبّه إلا بذاتها، يموت في حبها العشاق غيرة عليها ، ثم لايمنعونها عن المشتاق إليها ، فهي المورد يراه الظمآن ، والمأمن يجده الخائف ،والسبيل يلقاه التائه،بل مقصد الساعي يناله بعد اليأس، وكلمة العفو يسمعها من كان على النطع ، بل هي فوق مايصف الواصفون ، وينعت العارفون ، بل هي الحرية وكفى بذلك وصفاً لقوم يعقلون . . . إنها خاصة طبيعية وجدت لينمي بها الإنسان قواه البدنية ، والعقلية متدرجاً في مراتب كمالاتالوجود... وهي ليست بالطاعة العمياء ، أو التسليم المطلق». ويتغنى فيها أيضاً جبران خليل جبران(٣) ويربطها بمفاهيم أخرى كالحياة والحب والجمال فيقول : « الحياة بغير حب كشجرة بغير أزهار ، ولاثمار ، والحب بغير جمال كأزهار بغير عطر ، وأثمار بغير بذور . الحياة بغير حرية كجسم من غير روح . والحرية بغير الفكر كالروح المشوشة . . الحياة والحرية والفكر ثلاثة أقانيم في ذات واحدة أزلية لاتزول

---

(١) المصدر السابق : الاعمال الكاملة ، ج ١ ، ص ١٧١ .

(٢) اسحق ، اديب : الكتابات السياسية والاجتماعية ، جمعها وقدم لها ناجي علوش ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، ط ١ ، اذار ١٩٧٨ ، ص ٨٤ ، ص ٨٥ .

(٣) جبران ، جبران خليل ، مجموعة جبران ، دار الصياد ، بيروت ، لبنان ، بدون تاريخ ، ص ٤١٥ ، ٤١٦ .

ولا تضمحل . . . الحياة بغير تمرد كالفصول بغير ربيع . والتمرد بغير حق كالربيع في الصحراء القاحلة الجرداء ... الحياة والتمرد والحق، ثلاثة أقانيم في ذات واحدة ، لاتقبل الانفصال ولا التغيير ، فالحب وما يولده ، والتمرد وما يوجده ، والحرية وما تنميه ، ثلاثة مظاهر من مظاهر الله ، والله ضمير العالم العاقل .

وفي الحقيقة فإن معنى الحرية يتوقف كثيراً على الحد المقابل الذي تثيره في أذهاننا هذه الكلمة ، إذ نضع في مقابل كلمة « الحرية» كلمات عديدة مثل الضرورة ، أو الحتمية ، أو كلمة القضاء والقدر ، أو كلمة الطبيعة ، . . . الخ . ولكن من الممكن أن نميز بصفة عامة بين نوعين من الحرية : حرية التنفيذ ، وحرية التصميم (أو ملكة الاختيار . .)والمقصود بحرية التنفيذ تلك المقدرة على العمل (أو الامتناع عنه) دون الخضوع لأي ضغط خارجي . . . والحرية بهذا المعنى ،هي القدرة على المبادأة مع انعدام كل قسر خارجي . . . أما حرية التصميم فهي القدرة على تحقيق الفعل دون الخضوع لتأثير قوى باطنة ، سواء كانت تلك القوى ذات طابع عقلي كالبواعث والمبررات ، أم ذات طابع وجداني كالدوافع والأهواء ، فنحن هنا إزاء حرية سيكولوجية تعبر عن انعدام كل ضرورة باطنة ، وامتناع كل قسر سيكولوجي،أكان مبعثه العواطف ، أم التصورات أم الادراكات . . . فالحرية هنا هي القدرة على الاختيار ، حينما نكون بإزاء فعلين مختلفين . . . والاختيار « إرادة تقدمتها رويّة مع تمييز» وأما الفعل فهو ، على حد تعبير الغزالي « مايصدر عن الإرادة حقيقة » بينما الفاعل هو « من يصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار مع العلم المراد » (١).

وهكذا إذا رجعنا إلى نظريات الفلاسفة المختلفين في الحرية،فقد نستطيع أن نجد لهذه الكلمة عدة مفهومات معينة تتمحور جميعها حول مفاهيم أساسية تتعلق « بحرية الاختيار القائمة على الإرادة المطلقة ، والحرية الأخلاقية ، أو حرية الاستقلال الذاتي ، وحرية الكمال ، وكذلك الحرية القائمة على الغلبة السيكولوجية أو النفسية . . المنبعثة من أعمق أعماق ذاتنا.»(٢) . ضمن هذا الإطار كان الفلاسفة والمفكرون يسبرون

(١) ابراهيم ، زكريا : مشكلة الحرية ، ص ١٩ ــ ٢٠ .
(٢) نفسـه : ص ٢١ ــ ٢٢ .

أغوار معاني الحرية . فالحرية (واقعة) كما يقول برجسون « إن لم تكن أكثر الوقائع الملموسة ، وضوحاً وجلاءً ، ولكن . . . عبثاً يحاول المرء أن يبرهن على وجود الحرية ، فما الحرية بشيء يمكن تحديد وجوده ، بل هي في الحقيقة اثبات للشخصية ، وتقرير لوجود الإنسان . إنها ليست « موضوعاً » يعاين، بل هي حياة تعاني »[1]. . .

وقد يكون برجسون محقاً في قوله « بأن كل تعريف للحرية لابد أن ينتهي إلى تقوية أنصار الجبرية »[2]. لكننا لسنا في حاجة إلى فهم (مضمون) الحرية من أجل الشعور بها ، لأن فكرة الحرية شيء ، والشعور بها شيء آخر ، وربما كان تقريرنا للحرية كما قال (مين دي بيران) هو « مجرد نتيجة مباشرة لتلك الواقعة الأولية ، التي يقدمها لنا الحس الباطن ، ألا وهو الشعور بالجهد »[3] . وماذا عسى أن تكون الحرية في الحقيقة إن لم تكن هي الشعور بقدرتنا على الفعل ، والاحساس بما لدينا من قدرة على تحريك جسمنا حسبمانريد ؟... فإذاكان الإنسان يدرك ذاته ، فإنه لايدرك هذه الذات إلا باعتبارها علة ، وقوة ، وإرادة ، وجهداً ، وفعلاً ، وحرية . . . وتبعاً لذلك فإن الواقعة الأولية عند (دي بيران) ليست هي الفكرة بالمعنى الذي نبه إليه الكوجيتو الديكارتي (أنا أفكر فأنا إذن موجود) ،بل هي (الجهد) الذي يقوم عليه إدراك الذات نفسها ، من حيث هي قوة حرة ، تعمل وتشرع في الحركة بإرادتها الخاصة ، ولهذا استبدل (مين ديبران) عبارة ديكارت « أنا أفكر فأنا إذن موجود» بعبارته الجديدة « أنا أريد (أو أنا أفعل) فأنا إذن موجود» . . . وهو يعبر عن هذه الحقيقة بعبارة أخرى فيقول : « أناأدرك نفسي باعتباري علة حرة ، فأنا إذن علة موجودة بالفعل»[4] وهذا مفكر آخر وهو « ياسبرز» يدعونا قائلاً أن لاسبيل إلى البحث في نطاق الظواهر . . . « فالبحث عنالحرية ، والشك في الحرية ، والإيقان

1– Bergson, Sur les donnés immédiates de la conscience; In: A.E. Taylor: Elements of Metaphysics; London 1961; pp.379-80.

(٢) ابراهيم ، زكريا : مشكلة الحرية ، ص ٢٣ .

(٣) نفسه : ص ٢٤ .

(٤) نفسه : ص ٢٤ .

في الحرية ، هو مما يدخل في صميم وجود الحرية . وذلك لأنني حينما أبحث عن الحرية ، فإن هذا لايعني أن في ذهني مفهوماً أبحث عن مقابل له في العالم الخارجي بل الواقع أن مشكلة الحرية إنما هي أولاً وأخيراً مشكلة في تلك الذات الإنسانية التي تريد أن تكون ثمة حرية»(١) . وفي الواقع أن الحرية ليست مشكلة،إلا أن الإنسان عرضة باستمرار لأن يفقد حريته ، أي أنه في خوف مستمر على هذه الحرية .

أما عند الفيلسوف الفرنسي (لافل) فإن الحرية ليست ظاهرة ولا واقعة ، ولا خاصية ، ولا كيفية ، . حقاً إننا كثيراً مانتساءل عن ماهية الحرية ، ولكن الحرية « ليست شيئاً قبل أن نشرع في استعمالها بل في خلقها »(٢) . فليس من الممكن الكشف عن الحرية إلا بالرجوع إلى ذات الفعل الذي به تتحقق وتمارس ذاتها . ومعنى ذلك أن الحرية لايمكن أن تدرك إلاّ بالفعل الذي تتحقق بمقتضاه ... وهنا يجب القول: إن الحرية والشعور شيء واحد . فالحرية إذن ليست حالة ، بل هي فعل . . . وهذا هو السبب في أن الحرية لاتنفصل مطلقاً عن المسؤولية التي نستشعرها بإزاء ذواتنا.فالحرية إذن « ليست شيئاً باطناً فينا ، بل هي عين وجودنا ، وهي التي تسمح لنا أن نخلق ذواتنا ، فنحقق بذلك مصيرنا »(٣). أما (جبريل مارسيل) فإنه متفق مع (يسبرز) و (لافل) بل ومع (سارتر) أيضاً في أن حريتنا هي عين وجودنا ، وهو يقول « إنه إذا كانت حريتنا كثيراً ماتبدو لنا شيئاً منيعاً بعيد المنال ، فذلك لأنها ليست شيئاً آخر سوى وجودنا نفسه،فهي روح روحنا »(٤). . . .فالصلة هنا وثيقة جداً بين (العقل والحرية)(٥) ولكن إذا استحال فهمنا للحرية فهماً عقلياً كما هو واضح من خلال العرض في أنه من الصعب أن نصل إلى تعريف محدد للحرية . فهل يمكننا أن نستنتج من خلال ذلك أن الحرية « ليست سوى وهم أو خداع »(٦) كما قال

---

(١) نفسه : ص ٢٨ .
(٢) نفسه : ص ٣٠ .
(٣) نفسه : ص ٣٠ .
(٤) نفسه : ص ٣٢ .
(٥) نفسه : ص ٣٢ .
(٦) نفسه ص ٣٣ .

(لدانتك) أم هل ننسب الحرية طابعاً سلبياً محضاً فنقول « إنها حقيقة لاسبيل إلى تحديدها أو حصرها أو إدماجها في أية صورة من صور الوجود المعروفة . إذا سلمنا في هذا الرأي فسنقول مع شبنهور : « إن الحرية ليست سوى انعدام الضرورة » (١) فهل يكون معنى هذا أننا لسنا أحراراً على الاطلاق ؟ هنا يجيب (كانت) أنه لاينبغي أن نطفر هكذا من نطاق إلى نطاق ، بل ينبغي أن نفهم أنه لايكفي من أجل تفسير حياة أي إنسان أن نبين أن كل ظاهرة من الظواهر التي تأتلف منها حياته محدودة ضرورة بما سبقها من ظواهر . إذ، الواقع أنه سيكون علينا بعد ذلك ، أن نفسر الكل ، أعني حياة ذلك الإنسان بمجموعها . . . إذن على رأي (كانت) فإن في وسعنا أن نقرر أننا أحرار في طابعنا الخلقي ، حسناً كان أم رديئاً ، ونحن الذين نخلق بأنفسنا هذا الطابع الخلقي بفعل حر عال على الزمان . بل قد تكون ذاتنا الحقيقية المعقولة اللامرئية هي التي تريد أن تكون خيرّة أو شريرة بفعل لا زماني ، ثم تجيء حياتنا الزمانية فتكون بمثابة تعبير مرئي عن ذلك الاختيار الأصلي الذي حققته الذات . . . وهكذا يقرر (كانت) أننا أحرار ومجبرون معاً « فنحن أحرار إذا نظرنا إلى ذاتنا العالية على الزمان. ونحن مجبرون إذا نظرنا إلى أفعالنا التي تتحقق في الزمان »(٢).

وهنا يهيب (كانت) بالأخلاق، لأن الأخلاق في نظره هي وحدها التي تستطيع أن تحل الإشكال بعد أن فشل كل من المنهج المنطقي والمنهج السيكولوجي في ايجاد حل له على حد رأي (كانت) . لكن في الحقيقة لابد أن نتخطى (كانت) وواجبه المطلق الذي يمليه العقل لنبحث عنها في نطاق الوجود الواقعي ، بل في نطاق المجتمع نفسه ، وهذه يقودنا إلى ايجاد الدليل الاجتماعي مع وجود الحرية ، وهو الدليل القائم ، على القوانين والجزاءات، وهذا يدخلنافي ضرورة سبر أغوار المجتمع الإنساني من خلال ممارسات العقود بين الناس ، ووجود الشرائع والقوانين ، وكل هذا يفترض أن الإنسان رب أفعاله ، وبالتالي أنه مسؤول . . . ولكن من المؤكد أن مسؤولية الإنسان لاتنفصل عن شعوره بأن حياته هي صنيعة يده . وانه الأصل في أفعاله المحمودة

---

(١) نفسه : ص ٣٢ .

(٢) نفسه : ص ٣٩ .

والمذمومة معاً . فالحرية ليست مفهوماً مجرداً بل مفهوم ملموس كلياً مرتبط بإمكانية كل امرىء في تأمين وضعه المادي وانشاء ظروف عادية للحياة . وكل إنسان يريد قبل كل شيء أن يملك مسكناً له وأن يأكل ويلبس جيداً فإذا لم يتحرر من الجوع والفقر ، وإذا لم يكن له سقف فوق رأسه ، فإن جميع الحريات الأخرى تبقى بالنسبة له كلمات ظريفة لاأكثر . ولهذا لايجوز النظر إلى الحرية من الزاوية السياسية أو الروحية فقط « فبدون حرية اقتصادية تبقى جميع الحريات الأخرى كلمات فارغة(١). « فلكل إنسان الحق في العمل وفي حرية اختيار العمل ، وفي شروط عمل عادلة ومقبولة وفي الحماية من البطالة»(٢). ولكن التقدم هو قدرة الإنسان المتعاظمة التي يمارسها على الطبيعة ، وعلى نفسه ، وليس تقسيم العمل ، غير الظفر الأول لهذه القدرة المتعاظمة ، غير الخطوة الأولى الحاسمة في تحرير الإنسان من عبوديات الطبيعة بحسب وجهة النظر الماركسية الشيوعية . وان أول تقدم تضمّن تقسيم المجتمع إلى طبقات . وتقسيم العمل هو شرط تمتّع الإنسان بالحرية ... وإن تاريخ الحرية ليختلط منذ البدء مع تاريخ الاضطهاد الطبقي ، وهو تاريخ مرتبط بتاريخ نضال الإنسان ضد الطبيعة يقول (انجليز) : لا ، لم يكن في المجتمعات القديمة أناس أحرار ، إلا أن هناك عبيداً . إن تقسيم العمل الذي هو شرط لتمتع بعض الناس بالحرية ، يؤدي إلى الانقسام الطبقي ، أي إلى اضطهاد أعظم عدد من الناس ، واستعبادهم »(٣) فالحرية بغير هذا المعنى كلمة سحرية مطاطة تخفي جميع أشكال العبودية . فهي ليست وسيلة من وسائل التعبير ، ولكنها وسيلة للحياة ، ومن الواجب انزال المناقشات الدائرة حولها من سماء الأفكار إلى أرض البشر ، من خلال وجهة النظر الماركسية .

وهكذا ، ومن خلال العرض تأخذ الحرية أبعاداً أساسية ، بحيث :

---

(١) روزنتال ، العالم الحر ، اين هو ؟ توزيع مكتبة الزهراء ـ دمشق ، سوريا ». بدون تاريخ ص ٥ .

(٢) المصدر السابق : ص ٦ ، وهذا ما نصت عليه شرعة حقوق الانسان التي اقرتها الامم المتحدة في عام ١٩٤٨ .

(٣) غارودي ، روجي : اصول الحرية ، تعريب الدكتور بدر الدين السباعي ، دار الجماهير دار ابن الوليد ، مطابع التقدم العربي . بيروت ، لبنان ، ١٩٧٣ ، ص ٣٦ .

١ — لاتوجد حرية بصفة مطلقة مجردة ، بل حرية كذا . . أو كذا . . بمعنى إن لم يرتبط مفهوم الحرية بإضافة ، أو بوصف ، بقيت اللفظة مجردة ، «فبقدر ماتطبع صيغتها المطلقة ، وتتخلى عن اتساعها الكلي المجرد ، بقدر ماتكتسب معنى واقعياً » .

٢ — «لابد من تكاملية بين الحريات ، أي أن كل حرية تستلزم حريات أخرى ، نعني أن لاحقيقة لأية حرية إلا في مجموعة من الحريات تتكامل معها ، وتتكيف وتكمل بها » .

٣ — « لاتفهم أية حرية إلا إذا ارتكزت على معايير » (١) .

٤ — « إن مشكلة الحريات أخلاقية في صميمها ، لأن مصدرها الضمير ولأنها ، أولاً وآخراً تدعو إلى حكم قيمة : الخير والشر والقبح والجمال في أصلها ، إنسانية ، طبيعية نوعية ، أصيلة» (٢) .

وهكذا ورغم اختلاف وجهات النظر في تحديد هذا المفهوم بين الإثبات والنفي ، ورغم صعوبات تحديد معناه ، ستبقى الحرية أثمن مايملكه الإنسان ، وأثمن مايناضل من أجل تحقيقه ، مادام النضال الإنساني من أجل الحرية قائماً ، فهي التي تحدد مستقبل العلاقات بين الأفراد والدول والشعوب ، والذي يهم الإنسان من الحرية ليس تحديد معناها ، بل التقدم الذي يحرزه في تحقيق مختلف صورها ، وفي خلق مؤسساتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

ثانياً : ميادين الحرية وأسسها النفسية والاجتماعية

الحرية مطلب أساسي في حياة الأمم والأشخاص . وهذا اللفظ يهز الوجدان ويلهب المشاعر ويدفع إلى العمل والتضحية ، فباسمه قامت الحضارات ، والثورات

---

(١) الحبابي ، د . محمد عزيز : من الحريات الى التحرر — دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ١٧ ، ص ٢٠ .

(٢) المصدر السابق : ص ٢٣ .

التحررية ، ضد الاستعمار والحكم الفاسد ، وباسمه نهضت الشعوب والأمم من نومهـا العميق ، وأصبحت تحس بذاتهـا وتدأب على تحقيق أحلامها ، وتخليص نفسها من العادات والتقاليد ، وجميع الرواسب القديمة العفنة . وهي ليست شيئاً معلقاً في فراغ ، بل إنها كأي شيء آخر محدودة بحدود معينة ، وإذا ماأردت أن أقف عليهـا ، فلا بد من التطلع إليهـا من خلال إطـار زماني ومكاني معين ،أكان هذا الإطارنفسياً ، أم خارجياً على صعيد الواقع المحسوس. كما أن لها جانباً داخلياً لدى الشخص ، أو لدى المجتمع ، فالإنسان له واقع داخلي وخارجي ، والأمةأيضاً لها ذات هذا الواقع ، وكذلك الإنسانية برمتها .والواقع أن الحرية لانستطيع أن نفهمها من خلال مفهومها المطلق ، فهي نسبية بكل مافي هذه الكلمة من معنى . وإن لهذه الحرية زوايا لايمكن ادراكها إلا من خلال النظر منها ، فإذا ما أردنا تقييم حرية ما من الحريات ، فلا بد من دراسة الموقف من جميع زواياه ، قبل الانتهاء إلى هذا التقييم . « أما دعاة الحرية المطلقة فهم في الواقع يعبرون عن رد فعل لما يعانون من قيود . فالثورة الفرنسية أعلنت شعار الحرية والإخاء والمساواة ، لا عن إدراك لواقع موضوعي منطقي لتلك الألفاظ ، بل لواقع نفسي فقط ، خرج من النطاق النسبي الضيق إلى النطاق المطلق الواسع»(١) نعم ان الشعارات تلعب دوراً أساسياً وكبيراً في حياة الأفراد والشعوب . ولكن الواقع أن الصورة الكاملة لاتتحقق إلا في ضوء الواقعين الخارجي والداخلي معاً . وهذا لايعني أننا نستطيع الاستغناء عن المفهوم المطلق للحرية بشكل قاطع ، لأن ذلك ضرورة أساسية للمعرفة والوعي ومخاطبة الجماهير والأطفال . ويبقى المعنى النسبي للحرية بشكل عام هو المفهوم الناضج لها . « وهذه النسبية لاتنصب على الأفراد وحدهم ، بل إنها تتعدّاهم إلى المجتمعات . فعندما نتناول ميادين الحرية يجب أن ننظر إليها من جوانب مختلفة تتعلق بالحضارة والمجتمع ، والعقائد الشائعة ، والفلسفات السائدة ، والمكتشفات والعلوم ، بل وفي ضوء المثل العليا التي تعمل في كيان المجتمع وتداعب خياله » (٢) .

---

(١) اسعد ، يوسف ميخائيل : ميادين الحرية ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ١٥ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٨ .

على أن الحضارة الإنسانية قد استمرت في التطور والتقدم منذ فجر التاريخ ، أي منذ وجود الإنسان على الأرض .فبعد أن كان الإنسان يحس كثيراً ويفكر قليلاً ، فإنه أصبح وقد تقدمت به أسباب الحضارة والاستقرار والرخاء ، يتأمل الوجود. ليكتشف الخير والشر ، والرخاء والقحط ، والحق والباطل ، والروح والجسد ، والأرض والسماء ، والخلود والزوال والجنة والنار ، والآلهة والشياطين ، ثم تطور هذا الإنسان ليكتشف واقعه الفردي قبالة واقعه الاجتماعي ، فهو يعيش في أحضان الجماعة التي ترعاه ، ويقوم هو بخدمتها ، ولكنه في نفس الوقت يستشعر رغبات وآمالاً تحول الجماعة بينه وبينها ، فهي تطالبه السلوك وفق خط مرسوم له من قبل لايحيد عنه ، فالعرف والتقاليد الاجتماعية تحد من تفكيره الشخصي ، كما أن مطامحه تجد في الجماعة مايعارضها ويقف لها بالمرصاد . ومن هنا اكتشف الإنسان ثنائية جديدة تقوم بينه كفرد وبين المجتمع الذي يعيش فيه ، ومن هنا كان الصراع القائم بين الحوافز الفردية والحوافز الجماعية ، فكان مفهوم الحرية منصباً على تحرر الفرد من قيود المجتمع . وإلى جانب هذا الصراع بين الفرد والمجتمع نشأ صراع آخر بين المجتمعات بعضها ببعض ، وإلى جانب هذا وذاك برزت حرية أخرى يمكن أن نطلق عليها الحرية الإنسانية . فالإنسان بعد أن وجد نفسه مغموراً في طيات الحضارة بدأ يضيق ذرعاً من القيود المختلفة التي تفرضها عليه تلك الحضارة ، فأخذ الفلاسفة والشعراء يحنون شوقاً إلى العودة إلى أحضان الطبيعة ، والحياة البدائية متهمين الحضارة بأنها تعوق طاقات الإنسان الروحية ، وأنها تعمل على الوقوف حائلاً دون سعادته لأنها تقيد من حريته التلقائية التي كان يتمتع بها أيام كان يعيش حياة الفطرة .

وهكذا تشعبت مفاهيم الحرية لتشمل مفاهيم متعددة : فهناك المفهوم النفسي للحرية الذي يعتقد أصحابه« أن السلوك الإنساني يخضع لدوافع نفسية تعمل على مقومات الإنسان»[1] وهناك أيضاً المفهوم الوجودي الذي يعتقد أصحابه « أن هناك عقلاً أوقانوناً وجودياً عاماً يشمل الكون بأسره يجب الخضوع له حتى تتوفر الحرية للإنسان . . وأن مخالفة هذا القانون يؤدي بالشخص إلى فقدان الحرية»[2]. وهناك

(1) المصدر السابق : ص ٢٢ .

(2) نفسـه : ص ٢٢ .

كذلك المفهوم التربوي الذي يعتقد أصحابه« أن وظيفة التربية الحقيقية هي العمل على اطلاق طاقات الفرد وابرازها في مجالات مختلفة ، وذلك عن طريق المثيرات التي تسمح باطلاقها»(١). وهناك أيضاً المفهوم الاقتصادي الذي يعتقد أصحابه « أن الحرية الحقيقية للفرد والجماعة تتمثل في تخليصهما من العوامل التي قد تعوق حريتهما الاقتصادية»(٢) وهنا نجد رأيين متعارضين : الأول — هو رأي الرأسماليين الذين يعتقدون أن الحرية الاقتصادية الحقيقية ، هي حرية الفرد ، وعدم تدخل الدولة في شؤونه الاقتصادية، والحد من نشاطه الفردي ، أما الرأي الثاني : فهو رأي الاشتراكيين الذين يعتقدون أن الحرية الاقتصادية الحقيقية هي حرية الجماعة ، والحرية هنا هي حرية الطبقة العاملة من استغلال الاقطاعيين والبرجوازيين» (٣) وهناك مفهوم آخر للحرية هو المفهوم السياسي الذي يعتقد « حرية المواطنين في ممارسة حقوقهم السياسية ، في إطار الفلسفة السياسية التي يقوم عليها المجتمع ، وهي أيضاً حرية الدولة من ضغوط الدول الأخرى، بحيث تصدر في سياستها عن مصالحها الحقيقية وألا تكون مسوقة بتيارات تحتية لمصلحة بعض الدول الأخرى » (٤).وفي كل الأحوال ، مهما اختلفت مفاهيم الحرية « ستظل أبداً حالة إنسانية ، وحاجة اجتماعية ، ونوراً ينبثق لكي يؤكد للإنسان كرامته وإنسانيته»(٥) . فقد كانت وستظل أبداً عرقاً من الذهب يجري من عصر إلى عصر ، وعلماً لايسقط من يد إلا لكي تتلقاه اليد الأخرى ، لأنه علم البشرية الخالد وقد وقفت الحرية وراء كل تقدم ورخاء وأمن لبني البشر ، ولولاها لظل الإنسان حتى اليوم في الكهوف ، وظل عقله حبيساً لم يتحرك ولم يتحرر . لم ينشيء الحضارة الباهرة في هذا العالم إلا الإيمان بالحرية والتمسك بها ، والعمل على تحقيقها « وحتى الأديان ماقبل السماوية ، والسماوية لم تكن في واقعها إلا جهاداً متصلاً لتحرير العقل

---

(١) نفسه : ص٢٢ .

(٢) نفسه : ص٢٢ .

(٣) نفسه : ص ٢٣ .

(٤) نفسه : ص ٢٣ .

(٥) عبد القادر ، محمد زكي : الحرية والكرامة الانسانية ، مؤسسة الخانجي في القاهرة ، ومكتبة اليقظة العربية في دمشق ، ١٩٥٩ ، ص ٥ .

وإثبات حريته وكرامته»(١) . لقد خلقت الحرية مع الإنسان ، وستظل سمة النوع الإنساني كمجموع ، وفضيلة من فضائله ومزية من مزاياه . إن فقدت من فرد بقيت في فرد آخر ، وان فقدت في شعب بقيت في سائر الشعوب . . . . فهي تجاوب بين النوع الإنساني كله ، وأي حديث عن الحرية في أية بقعة من بقاع العالم يستهوي سائر أنحاء الدنيا ، ويجد صداه في كل القلوب ، وحتى تلك الشعوب التي حرمت نعمة الحرية بسبب الضغط ، أو الاستعمار أو الخوف . . »(٢) . إن سعادتنا تتوقف غالباً على الحرية التي يسود حكمها في دخائلنا . . . تلك الحرية التي تنمو ويتسع مداها بالأفعال الطيبة وتنكمش وتتضاءل تحت وطأة الأفعال الشريرة . « إنه ليصعب على المرء أن يحيا بدون حرية . . وكما أن هناك شمساً مشرقة ، تضيء على صفحة هذه السماء الزرقاء ، فإن هناك شمساً أكثر بهاء على وشك البزوغ في أفق الإنسانية ، تلك هي شمس الحرية ، الحق نورها ، والحب حرارتها»(٣) . هكذا سيبقى الإنسان بواسطة الحرية من أكبر أسرار الكون ، ولسوف يستجلي ماغمض ، وخفي من أسرار الطبيعة ، وسوف يصل بالعلم ، وباطلاق سراح العقل إلى تصديق تصوراته فيرى ما كان من التصورات مستحيلاً قد صار ممكناً ، وما صوره جموده وتوقف عقله عنده بأنه خيال قد يصبح حقيقة »(٤) . ولما كانت الحرية خاصة إنسانية لابد من أن يكون لها شروطها الذاتية بالنسبة للفرد ، لأن الفرد هو الأساس في هذه الحرية فحرية المجتمع تتوقف على حرية أفراده ، وما يتمتع به هؤلاء الأفراد من حرية ضمن هذا المجتمع . من هذا المنطلق نستطيع القول إن للحرية شروطاً ذاتية نفسية لا بدّ من توافرها في الإنسان حتى يستطيع أن يمارس هذه الحرية ، ويعي أبعادها . وحتى تتمكن الذاتية الإنسانية من أن تفكر بحرية لابد لها من أن تمتلك شروط ممارسة هذه الحرية التي تتوقف أول ماتتوقف على الأسس النفسية لامتلاكها . فالعمليات الشعورية والعمليات اللاشعورية تنبثق جميعاً من المقومات الحيوية . والتغيير الحديث للعمليات

---

(١) المصدر السابق : ص ٧ .

(٢) نفسه : ص١٠ .

(٣) نفسه : ص٢٣٠ .

(٤) نفسه : ص٨١ (القول لجمال الدين الافغاني ورد في نفس المصدر) .

العقلية ، يؤكد أن النشاط النفسي والنشاط العقلي يعتبرأن حالة من حالات الكائن الحي ، وليسا شيئاً مستقلاً عنه ، حيث ينظر إلى الكائن الحي بطريقة فيما يبدو منه من تفكير أو شعور أو عواطف ، إنما يرتد في النهاية إلى وظائف معينة بالجهاز العصبي . فالفكر بالنسبة للإنسان كالنار بالنسبة للجسم الذي يحترق. فكما أن النار تعد حالة من حالات الأجسام المحترقة ، وليست شيئاً مستقلاً عنها ، كذلك يمكن أن يقال عن النشاط العقلي وحالات الشعور المختلفة بالنسبة للجسم ، والتي هي أصل وعي الحرية وممارستها . لأن أي عطب يصيب الجهاز العصبي أو الغدد الصماء إنما تتبدى آثاره أيضاً في السلوك . وبالتالي في مقومات الشخص النفسية . وان الاضطرابات التي تقع في الآليات الداخلية، تظهر آثارها في الإدراك والشعور والعواطف والإرادة، بل وفي العلاقات الإجتماعية وفي التصرفات والقيم . من هنا نستطيع تعريف المقومات النفسية للحرية على أنها :« توافر الشروط اللازمة للصحة النفسية والعقلية والعصبية بحيث تكون علاقة الشخص بالعالم الخارجي وبنفسه علاقة موضوعية» (١). والواقع أن الحرية بهذا المعنى يمكن أن تعتبر الأساس الذي لامناص منه للحريات الأخرى ، كالحرية الفكرية ، والحرية الإجتماعية ، والحرية السياسية ، وغير ذلك من حريات . ومن هنا يمكننا القول إن ممارسة الحرية النفسية نسبية ، ومتوقفة إما على الرأي الشخصي المستمد من الخبرة اليومية ، وإما على الرأي العام الشائع ، وإما على المقارنة بين حالة الشخص في وقت ما ، وحالته في وقت آخر . لأن المقومات الداخلية تحتم ظهور خصائص سلوكية معينة . والإرادة الحرة لاتتوفر إلا للشخص الخالي من المقومات المعوجة ، الذي يمتلك جميع المقومات المواتية للفعل الحر . وهذا يدفعنا في الواقع إلى التعرض للعناصر الموروثة والعناصر المكتسبة في الشخصية . العناصر البيئية في احراز ممارسة الحرية النفسية « إذ ليست الوراثة دكتاتوراً أو سيفاً مصلتاً على رقاب الخلق ، بل إن السلوك في صورته النهائية هو حصيلة تفاعل الوراثة مع البيئة» (٢). من خلال ذلك نستطيع أن نميز في مقومات الحرية النفسية جوانب ثلاثة :

« الأول هو الجانب الذهني : ويتضمن الذكاء والذاكرة والتخيل والتمثل

---

(١) نفسه : ص ٧٥ .
(٢) نفسه : ص ٧٩ .

والتصور . والثاني هو الجانب الوجداني الانفعالي . والثالث هو الجانب الإرادي » (١)

ولا شك أن الشخص الحرنفسياً ، هو ذلك الذي يحظى على مستوى من الإرادة، ومن التوافق الانفعالي ، ومن الذكاء بحيث يتم له التكيف لجميع مقوماته الشخصية والبيئة الطبيعية والإجتماعية المحيطة به . وفي هذا التكيف تكمن الحرية النفسية الحقيقية . والواقع أن هذا الطريق طريق طويل وشاق ، فهو بحاجة إلى كفاح طويل ومستمر من جانب الفرد والمجتمع على السواء . إذن نستطيع أن نقرر بحق أن الإنسان الحر هو من تحررت نفسه قبل أن تتحرر يداه ورجلاه من الاغلال ، وان الحرية الخارجية لايمكن أن تكتمل قبل أن تتحقق الحرية الداخلية، أعني الوجدان وحرية الفعل.

هكذا بعد أن قدمنا لمفهوم الحرية بشكل عام ، واستقصينا معانيها واسسها النفسية ، نستطيع أن نبحث في ميادينها الأساسية التي هي موضوع هذه الرسالة والتي تبدو على أنها متعددة الوجوه والمظاهر ، كحرية الفكر ، وحرية الكلام . وحرية الانتماء الاجتماعي ، وحرية العقيدة ، وحرية التنقل ، وحرية استعمال الملكية ، وحرية اختيار المهنة ، وكذلك الحرية الموجهة ، والحرية من الخوف ، والحرية الإقتصادية والحرية الخلقية ، والحرية الميتافيزقية ، وحرية المجتمع ، والحرية العلمية . . الخ .

هكذا يمكن أن تتجلى الحرية من خلال مذاهب مختلفة وفي ميادين متعددة . في مجال الفكر والمجتمع . على صعيد الإنسانية في هذا العالم المتطور المتقدم باستمرار . إلا أنني سأحاول مناقشة هذه المفاهيم . والتعمق بها في الفكر العربي الحديث الذي يشكل موضوع بحثي . ومن خلال أبحاث المفكرين ، العرب البارزين الذين كان لهم الفضل الكبير في وضع أسس نهضتنا العربية التي نعيش معطياتها الان . وسوف أحاول ما استطعت الى ذلك سبيلا ، ان أغني هذا البحث في معرفة وتحديد مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث . من خلال ابراز هذا المفهوم وممثليه من رجال الفكر ، والباحثين الذين يشكلون النواة الأساسية لتلك المرحلة . وسوف اتقصى أسس هذا المفهوم وجذوره العربية والغربية ، لاعتقادي ان كل فكر لا يمكن أن يأتي من العدم ، إذ

---

(١) نفسه : ص٨٠ .

لابد له من أرضية أساسية يتحرك عليها ، ومن مؤشرات ثرائية ، وخارجية ، تغنيه وتطوره على مدى التاريخ .

٣ – معنى الحرية في الفكر العربي

يتميز الإنسان على انه يتخطى بعقله ومعرفته الزمان والمكان الذي يعيش فيه ، وهو باستطاعته أن يتصور أفكاراً تتفاوت وتتجاوز في عمقها وتركيزها تبعاً لدرجة نموه العقلي ،وقدرته على التفكير المجرّد من كل القيود التي يمكن أنتعيق حركة تفكيره فهو حر طليق يعيش في الحاضر والماضي والمستقبل ويتخطى الأشياء جميعاً . لأن جوهر الإنسان يكمن في قدرته على التحرر من حدوده الضيقة ، والانفلات من تيارات العالم المحيط به ، ولو لفترة قصيرة يبتعد فيها عن دنيا الناس وابتذال الأشياء . إنه يعلو على الوجود الطبيعي للأشياء ، ثم يعلو ويعلو ليرى ماوراءالأشياء ، ويطل من أبعاد وعوالم وآفاق لاتنكشف له إذا ظل أسير العالم المحسوس والعلاقات المحسوسة. فالإنسان قلما يحس باللحظة الحاضرة ، إذ هو « في تجاوز مستمر للحاضر نحو مستقبل لايحده الموت نفسه ، أو في عودة دائمة نحو ماض لاتقطعه الولادة ، بل يخترقها وينفذ إلى ماوراءها ، فالحاضر عنده منطلق للمستقبل في محاولة لتجميع عناصره ، أو كوة نحو الماضي في محاولة للاعتبار به والإفادة منه ، أو لتصحيحه واستدراك ما يمكن استدراكه منه ... انه ينقلب إلى حر طليق « هنا ، وهناك » و « الآن وبعد الآن » (١) . فالإنسان دائماً يقفز فوق ذاته ، ليقف أمامها أو وراءها ... فوجود الإنسان يتراوح بين الخروج عن الذات ، والعودة إلى حرم الذات ، لأنه عاجز عن أن يبقى قابعاً فيها لايغادرها ... فنحن كما يقول فاليري : « محبوسون خارج ذواتنا » (٢) . لاتنفك عن التحرر من حدود العضوية والتغلب عليها ، إذ لاتتحقق الشخصية ، ولايكون للوجود الإنساني معنى إلا بالخروج من الذات ، فالبعد الخارجي

(١) مرحبا ، الدكتور عبد الرحمن : من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية ، منشورات عويدات ، بيروت ط ١ ١٩٧٠ ، ص ١٤ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٦ .

للإنسان داخل في مفهوم الإنسان وشروطه . وإنّ ذلك لايتحقق إلا بالحرية ، فبهذه الحرية كان الإنسان سيد المخلوقات ، يبدد الظلام ، وينشر النور ، ويخضع الأشياء ، ويسيطر على الحياة والصحة والمرض والموت ، يقتحم معقل الذرة ، ويخترق أطباق الأرض، يعلو أجواز السماء والنجوم . ومن خلالها صال وجال . انها أعلى مراحل الوجود الإنساني وهي التغيير الكبير للإنسان ، كما انها مأساة الإنسان ، لأن الإنسان هو أشقى الكائنات وأتعسها ، وما ذلك إلا لأنه يفكر ، ليس سواه يتألم بالتفكير ويشقى بالتفكير ، ويعيش بالتفكير ، .. انه وجود ميتافيزيقي ، انه لايعيش فقط ، وإنما هو يعيش ويدرك أنه يعيش ...أجل ،إن الحياة تدفع بنا إلى التفكير بحرية ، فليت شعري كيف يتسنى للإنسان أن يتغاضى عما يجيش في صدره من الأسئلة التي تقضّ مضجعه ، عندما يسكن إلى نفسه ، ولاتلاحقه الحياة بمشاغلها وهمومها ... ومهما حاولنا أن نكبح جماح النفس وهفوها إلى عالم المعاني ... عالم الحرية ... فلن نستطيع إلى ذلك سبيلا . من هذا المنطلق نقول إن الحرية وممارسة هذه الحرية تتعلق بالمثوى العقلي الذي يتحلى به الإنسان ، ويتعامل بموجبه من خلال دوافعه واهتماماته وحاجاته وعقائده وأفكاره ومثله وقيمه ، وهي تتأثر بالعوامل الإجتماعية والسياسية والدينية والاقتصادية التي تحيط بها، وبالموقف الذي تستمد منه عناصر الخبرة نظرتها الأساسية إلى العالم ، وبالموروث الذي انحدر إليها من أجيال خلت وأصول غبرت . وهي في مجال خبرتها هذه لاتنحصر في إطار عصر معين وحده ، بل تمتد قليلاً أو كثيراً إلى الوراء باتجاه تراث الإنسانية الخاص والعام ، أو إلى الأمام في حركة متموجة نحو آفاق المستقبل، فهي تستلهم الماضي وتبني المستقبل في صراع الحاضر وتلاطم أمواجه. وما ينطبق على الفرد يمكن أن ينطبق على الأمم والشعوب والتاريخ ، إذ لكل عصر من العصور طابعه المميز ، ومزاجه الفكري العام ، وكذلك لكل أمة حضارتها وطابعها ومزاجها . وأمزجة العصور كأمزجة الأفراد فهي تتعارف وتتناكر ، وتأتلف وتختلف ، فالمزاج لايكون على درجة واحدة من الحضارة الواحدة ، والعصر الواحد، بل يكون على درجات متفاوتة تختلف بحسب الأفراد والجماعات . على هذا الأساس ستكون دراستنا لمفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث حتى نتبين المستوى الذي بلغه العرب بمعرفتهم وتقديرهم وممارستهم له ، من خلال الواقع الذي رافق الأمة العربية .

في تلك الفترة من التاريخ والذي يشكل الأرضية والمنطلق الأساسي لحياتنا المعاصرة التي نعيشها الآن . وقبل أن أغوص في غمار هذا الموضوع الشاق الشيق في تاريخ العرب الحديث، لابد لي أن استقصي هذا المفهوم تاريخياً من خلال جذوره في الفكر العربي .

يقول هيردر : « لايزال العرب محافظين على طبائع أسلافهم ، فهم ذوو فتوة يقدرون بها على القيام بجليل الأعمال ، وهم أحرار ، كرام ، شم الأنوف، غضاب، مقاديم ، يجمعون الكثير من الفضائل في نفوسهم ، والعربي حر نشيط ، ويعود نشاطه إلى أنه يكسب عيشه بنفسه ، وهو صبور ويرجع صبره إلى ما لامحيص عنه من احتمال الآلام والمحن ، ومحب للحرية والحرية أقدس مايطمح فيه ، ويحرص على التمتع به ، وإلى ذلك فهو محارب قوي ، ويحارب ببطولة كل من يحاول استعباده، وقاس على نفسه ، صارم ، ولوع بالانتقام عند الضرورة. ونرى العرب متماثلين في أمور العز والشرف ، لتماثل أحوالهم ومشاعرهم ، ويقوم فخرهم على السيف والقرى. وبالبلاغة يحسمون مالا يقدر عليه السلاح من خصام » وقال (ديفرجه): من فضائل العربي محبته لحريته ، وهو يفعل مالم تسمع به أذن دفاعاً عنها، وإلى ذلك فهو كريم يحمي المستغيث به ، ولو كان عدوه ، وإذا جاءه ضيف وليس عنده ما يطعمه يذبح جمل جاره طوعاً أو كرهاً لإطعام الضيف ، والكرم أفضل فضائل العرب ، كما أن الحرية مضرب مثل عندهم ولايعلوها شيء »[1] . وقد وصف (ديودروس الصقلي) العرب بأنهم «يعشقون الحرية ، فيلتحفون السماء، وقد اختاروا الإقامة في أرض لا أنهار فيها ولاعيون ماء فلا يستطيع العدو المغامر الذي يريد الإيقاع بهم أن يجد له فيها مأوى . انهم لايزرعون حباً ، ولايغرسون شجراً ، ولايشربون خمرا ، ولايبنون بيوتاً ، ومن يخالف العرف يقتل، وهم يعتقدون بالإرادة الحرة ، وبالحرية » [2] . وهو يشارك في ذلك رأي (هيرودوتس) الذي أشاد بحب العرب للحرية ، وحفاظهم عليها ومقاومتهم لأية قوة تحاول استرقاقهم واستذلالهم ، فالحرية

---

(1) حداد ، ابراهيم : الحرية عند العرب دار الثقافة ، بيروت ، لبنان ، بدون تاريخ ص ٤٥،٥٥

(2) علي ، الدكتور جواد : المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ، الجزء الاول ، دار العلم للملايين ، بيروت مكتبة النهضة بغداد ١٩٧٦ ص ٣٦٢ .

عند العرب هي من أهم الصفات التي يتصف بها العرب في نظر الكتبة اليونان واللاتين » (١) . ويقول (لامانس): « إن العربي نموذج للديمقراطية » ولكنها ديمقراطية مبالغ فيها إلى حد بعيد ، وان ثورته على كل سلطة تحاول أن تحد من حريته ولو كانت في مصلحته، هي السر الذي يفسر لنا سلسلة الجرائم والخيانات التي شغلت أكبر جزء في تاريخ العرب ... وجهل هذا السر هو الذي قاد الأوربيين في أيامنا هذه إلى كثير من الأخطاء ، وحملهم كثيراً من الضحايا كان يمكنهم الاستغناء عنها ، وصعوبة قيادة العرب وعدم خضوعهم للسلطة هي التي تحول بينهم وبين سيرهم في سبيل الحضارة الغربية ، ويبلغ حب العربي لحريته مبلغاً كبيراً ، حتى إذا حاولت أن تحدها أو تنقص من أطرافها ثار ثورة جنونية لتحطيم أغلاله والعودة إلى حريته. ولكن العربي من ناحية أخرى مخلص مطيع لتقاليد قبيلته ، كريم يؤدي واجبات الضيافة والمحالفة في الحروب ، كما يؤدي واجبات الصداقة مخلصاً في أدائها بحسب ما رسمه العرف . . .

بشكل عام فإن الحياة الخلقية العربية تتخصص بميل إلى حرية قلّ أن يحدها حد... ولكن الذي فهموه من الحرية في تلك الفترة من الزمن قبل الإسلام هو الحرية الشخصية لا الاجتماعية،فهم لايدينون بالطاعة لرئيس ولا لحاكم ... والعربي يحب المساواة، ولكنها في حدود القبيلة... أما (غوستاف لوبون) فيعطي هذا المفهوم بعداً نضالياً لدى العرب ضد من حاول استعمارهم فيقول : « إن العرب (البدو) من سكان الجزيرة والأقطار الأخرى يحبون الحرية حباً جماً لايقدر الأوربي أن يتصوره ، وهم يزدرون سكان المدن ويعدونهم أرقاء ، ويتضمن الارتباط بالأرض عندهم معنى توديع الحرية والخضوع لسيد ، والبدوي لا يملك سوى حريته ، يراها أغلى مافي الوجود ، وقد حافظ عليها بتوالي الأجيال ، ولم يقدر جميع الفاتحين من الاغريق إلى الرومان والفرس وغيرهم من الأمم التي دوخت العالم أن يستعبدوهم ،وكل قهر للعرب لامحالة زائل ، والقهر إذا ماوقع فعلى أيدي أعراب آخرين فلا يفلّ الأعراب إلا الأعراب » (٢) . ومع أن الحرية كانت أظهر مظاهر المجتمع القبلي

---

(١) المصدر السابق : ص ٦٢ .

(٢) حداد ٤ ابراهيم : الحرية عند العرب ، ص٥٧

العربي ، منذ أقدم العصور ، فان العرب لم يستطيعوا أن يقوموا بأي دور في نشرها ونقلها إلى ماحولهم من أقطار إلا بعد مجيء النبي الكريم (ص) يقول (أرنست رينان): « ليس للعرب تاريخ سياسي وثقافي وديني يذكر قبل مجيء النبي محمد(ص) ولم يكن لبلاد العرب شأن في القرون القديمة حين كانت غارقة في دياجير الجهل ، ولم يظهر بأس العرب وفضائلهم إلا بعد القرن السادس للميلاد أي بعد مجيء النبي (ص) فعندما وحد الإسلام القبائل العربية تحت راية الدين برزت مواهبهم وفضائلهم ،وأثمر تعلقهم بالحرية ، ماعتبر بحق أعجوبة الدهر ،إذ أنه في أقل من مائة عام استطاعوا أن يقيموا دولة عظيمة ، ويبدعوا حضارة خالدة ، ويعلموا الشعوب التي قهروها معاني الحرية ، والحق والعدل » (١) .

وهكذا نقل العرب هذه المفاهيم إلى الشعوب التي وصلوا إليها فبثوا روح الحرية في أفراد هذه الشعوب ، واشعلوا جذوة الإباء الإنساني في نفوسهم . وهكذا اتخذ الإسلام الحرية الفردية دعامة لجميع ماسنه للناس من عقائد ونظم وتشريع ، وتوسع في اقرارها ، فلم تقيد حرية الفرد الا في الحدود التي يقتضيها الصالح العام ، أوتدعو إليها حرية احترام الآخرين . وقد حرص الإسلام على تطبيق مبدأ الحرية في هذه الحدود في مختلف شؤون الحياة ، وأخذ به في جميع النواحي التي تقتضي كرامة الفرد أن يؤخذ به في شؤونها وهي : النواحي المدنية ، والنواحي الدينية ، ونواحي التفكير والتعبير ، ونواحي السياسة ونظم الحكم ، ووصل به في كل ناحية من هذه النواحي إلى شأو رفيع لم تصل الى مثله شريعة أخرى من شرائع العالم في تلك الحقبة التاريخية من الزمن .

يظهر لنا مما تقدم ، أن حرية العربي إذن تعني قبل الإسلام كونها حرية فردية قائمة على شعور المرء بأنه مخلوق حر مستقل ، لاسيطرة عليه إلا السيطرة العشائرية القبلية العائلية ، وإن صون هذه الحرية يتوقف على مالدى المرء من القوة للدفاع عنها . إنها حرية شبه مطلقة سمها إذا شئت مزاجية ، فوضوية ، لاضابط ، ولاوازع لتصرفات الأفراد من خيلائها ، ولقد صور جعفر بن أبي طالب الوضع المحزن الذي

---

(١) المصدر السابق : ص ٥٨ .

كان عليه العرب في جاهليتهم قبل الإسلام أثناء هجرته إلى الحبشة هروباً من ملاحقة المشركين له بعد اسلامه فقال : « كنا قوماً أهل جاهلية ، نعبد الأصنام ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش ، ونقطع الأرحام ، ونسيء الجوار ، ويأكل القوي منا الضعيف، فكنا على ذلك حتى بعث الله رسولاً منا نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه ، فدعانا إلى الله لنوحده ونعبده ونخلع ماكنا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارةوالأوثان، وأمرنا بصدق الحديث ، وأداء الأمانة وصلة الرحم ، وحسن الجوار ، والكف عن المحارم ،والدماء . ونهانا عن الفواحش وقول الزور ، وأكل مال اليتيم ، وقذف المحصنات ،وأمرنابالزكاة ، والصيام،فصدقناه،وآمنا به،واتبعناهعلى ماجاء به من الله، فعبدنا الله وحده ولانشرك به شيئاً ، وحرمنا ماحرم ، وأحللنا ما أحل لنا » . ووصف حال العرب في الجاهلية قبل الإسلام رسول سيدنا عمربن الخطاب (رض) الى كسرى ملك الفرس عندما سأله كسرى عن دينه فقال : « فاما ماذكرت عن سوء حالنا ، فما كان أحد أسوأ حالاً منا ، وأما جوعنا فلم يكن يشبه الجوع ، كنا نأكل الخنافس والجعلان والعقارب والحيات ، فكنا نرى ذلك طعامنا ، وأما المنازل فكانت ظهر الأرض ، ولم نلبس إلا ماغزلنا من أوبار الإبل ، وأشعار الغنم . كان ديننا أن يقتل بعضنا بعضا ، ويغير بعضنا على بعض ، وكان أحدنا يدفن ابنته حية كراهية أن تأكل من طعامنا ... فبعث الله إلينا رجلا معروفاً ، نعرف نسبه ، ونعرف وجهه ومولده ، فأرضه خير أرضنا ، وقبيلته خير قبائلنا ، فقذف الله في قلوبنا التصديق له واتباعه ، فما قال لنا فهو قول الله ، وما أمرنا به فهو أمر الله » (١) .

الإسلام إذن نظم حرية الأفراد ، ووضع لها الحدود لتتفق مع حرية المجتمع ، وجعل منها كل الفائدة للفرد ومجتمعه على السواء ، وقد استطاع رسول الله (ص) أن ينهض في هذه الأمة من ذلك الواقع المريض الذي يسوده الجهل ، والتعصب ، والتقوقع ، والتحجر العقلي ، إلى واقع جديد جعل هذه الأمة سيدة العالم في تلك الفترة من التاريخ . من هنا انبثقت عظمة العرب بقيادة الرسول العربي الكريم (ص) لتملأ الدنيا من أقصاها إلى أقصاها حاملة مشاعل الحرية والعدل والمساواة ، لتحرير

(١) المصدر السابق : ص ٦٤ — ٦٥ .

الإنسان من العبودية والرق والاستبداد ، تتعشق المثل العليا وتعمل لتحقيقها ، وتبتعد عن القيم الدنيئة المرزولة التي لاتفرق بين الإنسان والبهائم ، فكانت هذه الأمة بحق منارة للإنسانية ، تهدي على سبيلها طريق الصواب نحو الحق والحقيقة . وكان العرب آساتذة لكل الأمم والشعوب على سطح هذه المعمورة .

وهناك الكثير من الآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية التي تؤكد ترسيخ مفاهيم هذه الحرية في الفكر الإسلامي وتنظيمها ، هذا الفكر العربي يعدّ المصدر الأساسي للتفكير والسلوك العربي . قال الله في كتابه العزيز (لا إكراه في الدين) (ولو شاء الله لآمن من في الأرض كلهم جميعاً ، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) . (ادفع بالتي هي أحسن) (وجادلهم بالتي هي أحسن) (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم) (كل أمرىء بما كسب رهين) . (وأمرهم شورى بينهم) . ونبي الإسلام صلى الله عليه وسلم هو القائل : (لافضل لعربي على أعجمي ولا لقرشي على حبشي إلا بالتقوى) (١) . « يا أيها الناس . ان ربكم واحد وإن أباكم واحد ، كلكم لآدم وآدم من تراب ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، وليس لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ، ولا لأحمر على أبيض فضل إلا بالتقوى » وهو القائل صلوات الله عليه: (يا معشر قريش اشتروا أنفسكم لا أغني عنكم من الله شيئاً. يابني عبد مناف لاأغني عنكم من الله شيئاً ، وياعباس بن عبد المطلب ، ما أغني عنك من الله شيئاً ، يافاطمة بنت محمد سليني ماشئت من مالي . لا أغني عنك من الله شيئاً) (٢) . هكذا أكد الإسلام على تقدير الحرية وأثبت بصورة قاطعة لاتقبل الشك ان الحرية في الدين والحرية في التصرف ، والحرية في المعاملة هي التي كانت سائدة عند أجدادنا العرب في ذلك العصر الخالد ، في ظل المساواة ، والمسؤولية الفردية الكاملة في التصرف ، وقيام الحكم على الشورى في ظل ديمقراطية حقة لاتعرف لها البشرية في السابق بديلا قبل مجيء الإسلام ، الذي حمل رسالة العرب إلى كل أنحاء الدنيا .

---

(١) العقاد ، عباس محمود : بحوث اسلامية ، م ٥ ، دار الكتاب العربي ، بيروت لبنان ، ط ١ ١٩٧١ ، ص ١٥١ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٥١ .

هكذا كان الإسلام دعامة للحرية ، للعرب وغيرهم من الأمم التي اعتنقته في ماسنّه للناس من عقائد ونظم وتشريع ، وتوسع في اقرارها على مستوى الفرد والمجتمع فلم يقيد حرية الفرد الا في الحدود التي يقضيها الصالح العام ، أو يدعو إليها احترام حرية الآخرين ، وعمد إلى كل نظام يتعارض مع هذه المبادىء ، فألغاه مرة واحدة، إن كان لايترتب على إلغائه مرة واحدة زلزلة أو اضطراب في الحياة الإجتماعية ، أو ألغاه على مراحل وقيده بقيود تكفل القضاء عليه بالتدريج ، ان كان في الغائه مرة واحدة ما يؤدي إلى هذه النتائج . لقد حرص الإسلام على تطبيق مبدأ الحرية في هذه الحدود ، وبهذه المناهج في مختلف شؤون الحياة وأخذ به في جميع النواحي التي تقتضي كرامة الفرد أن يؤخذ به في شؤونها ، وهي النواحي المدنية ، والدينية، والتفكير والتعبير ، ونواحي السياسة ونظم الحكم ، ووصل به في كل هذه النواحي إلى شأو رفيع لم تصل إلى مثله شريعة أخرى من الشرائع . لقد نشأ هذا المفهوم للحرية في ظل الإسلام تحت « مصطلحات « الجبر والاختيار » فهو لم يأخذ بعداً تحت مصطلحات«الحرية » و « الاستبداد » كما هو موجود في العصر الحديث والمعاصر»(١) وقد لحق هذه المفاهيم التطور ، وهذه هي طبيعة الحياة ، ويشهد لهذه الفكرة بالأصالة في تراثنا ، واتساع القاعدة والأرض التي ضمّت العديد من التيارات والمدارس الفكرية ، والفرق الإسلامية التي قامت بالحرية والاختيار . لقد فتح باب الاجتهاد الذي يعتبر ركناً أساسياً من أركان الإسلام على مصراعيه ، في صدر الإسلام ، وفي ظل الحكم العباسي ، وبلغت المعرفة ذروتها على ضوء التأكيد على ضرورة أن تأخذ الحرية أبعادها في ضوء العقل ، إذ أخذت حرية الفكر أبعادها لدى الفرق الإسلامية المتعددة التي ظهرت في تلك الفترة من الزمن من معتزلة ، وشيعة ، ومرجئة ، وخوارج ، ومتصوفة ... إلخ.ولقد بلغ العقل العربي ذروته عند المعتزلة،إذ منح من السلطة والسعة مايمكنه من إقامة البرهان حتّى على مايتعلق بالله ، فلا حدود للعقل إلا براهينه،ولازلل ولاخطأ متى صح البرهان ، فلنستعمل البراهين في أدق الأمور وأصعبها وأعقدها ، ففي استطاعة العقل الوصول إلى الحق فيها » (٢) . فسلطان عقل

---

(١) عمارة ، محمد : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط ١ — ١٩٧٢ ص ٥ — ١٣ .

(٢) امين ، احمد : ضحى الاسلام ، جـ ٣ دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان بدون تاريخ ص٣٩

الإنسان وارادته وتحررهما من سلطان القدر أساسي عند المعتزلة ، لأن « العقل حر في التفكير ، لم يقيده قدر سابق ، والارادة حرة في التنفيذ ، لم تقيدها إرادة سابقة ، ومن أجل هذا تحددت مسؤولية الإنسان وتعينت تبعته ، فهو إذا كان حراً، كان مسؤولاً ، وإذا فقد حريته زالت تبعته ، وكان كالصغير والمجنون بل والحيوان والجماد » (١) . زد على ذلك مالاقته هذه المسألة من اهتمام عند الفلاسفة والمفكرين العرب في مدارس الفقه الإسلامي من جهة ، وعند الكندي والفارابي ، وابن رشد . لكن في عصور الانحطاط دبّت عوامل الضعف والإغلال في حياة العرب، وتوالت عليهم المحن والنكبات ، وتعرضوا لموجات الغزو المتتالية من صليبية وتركية وشعوبية (المغول — تيمورلنك) . فساد الوطن العربي من أقصاه إلى أقصاه حالة من الجهل والتخلف ، ابتعد العرب من خلالها عن واقعهم ، وسلموا زمام أمورهم إلى غيرهم، وبدأت الأمة العربية في الانحدار إلى واقع مؤلم ، لايمكن أن تحسد عليه ، بعد أن كانت في أوج عظمتها ، سيدة لهذا العالم ، حيث حملت إليه رسالة السماء إلى الأرض على يد الرسول العربي الكريم محمد (ص) . فكانت أمة الحضارة والتقدم والمثل العليا ، وعلّمت الأمم مبادىء الحق في الحرية والمساواة والعدالة . ثم جاء العثمانيون في مطلع القرن السادس عشر الميلادي وسيطروا سيطرة تامة على الوطن العربي وعزلوه عن العالم الخارجي ، في الوقت الذي كانت فيه أوربا تشهد نهضة علمية وأدبية، رافقتها اكتشافات جغرافية ، وحركة استعمارية ضمنت لها السيطرة على أمم وشعوب متعددة في هذا العالم ، بما في ذلك الوطن العربي . واجتاحتها في القرن الثامن عشر ثورة صناعية ، وأخرى سياسية واجتماعية قلبت أوضاعها رأساً على عقب ، وأعطتها مركز القيادة للعالم بأسره ، بينما كانت هذه التطورات الهائلة تجري في أوربا ، كان العرب مغلقين على أنفسهم في ظل الحكم العثماني الكريه ، فلا اختراع ولاتقدم في العلوم الصناعية ، بل جمود فكري وترديد لما ورد في الكتب الفقهية والنحوية والصرفية . حيث اقتصرت العلوم عند العرب في ذلك الوقت ، وفي أوساط التخلف الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والفكري على « المعلومات القديمة في أصول الدين والفقه والنحو والصرف وبعض الحساب البسيط والفلك القديم لمعرفة أوقات الصلاة .

---

(١) المصدر السابق : ص ٧٢ .

واكتفى العلماء العرب باجترار المعلومات القديمة دون الإقدام على أي تجديد . . . .
في هذا الوضع كان الدين هو المسيطر على حياة الناس الفكرية ، وكان علماء الدين يشكلون الطبقة الفكرية الوحيدة في الأمة ، يشاركهم في ذلك مشايخ الطرق الصوفية التي عم انتشارها في مختلف أنحاء الوطن العربي »(١) . وقد كان علماء الدين في الدولة العثمانية يعتبرون أنفسهم حماة الشريعة ، حيث يتمتع هؤلاء المشايخ بصلاحية واسعة ، فله حق (عزل السلطان) و (إعلان الجهاد) ، وقد كان لهؤلاء ، بوجه عام دور هام في إدارة شؤون الدولة العثمانية ، وفي المشاركة في السلطة ، حيث كان لهم كل الاحترام والتقدير من قبل السلطة وجماهير الشعب . . . وأصبح العلم مع الزمن احتكاراً لهذه الطبقة من العلماء ذات الامتيازات الخاصة ... فاتخذوا موقفاً ضد التجدد الفكري ، حيث أشرف هؤلاء على التربية والتعليم في الدولة ، وحتى هذا التعليم كان حصراً بطبقة معينة من أبناء الذوات بالإضافة إلى تدني مستوى القائمين على التدريس ، وضيق أفقهم ،زد على ذلك عدم وجود المناهج المحددة ... ويتساءل المعلم بطرس البستاني في خطبة القاها في ١٥ شباط سنة ١٨٥٩ (أين كان العرب وأين هم الآن) قد قضى جيل أدبهم الذهبي ، وخيم عليهم جيلها المظلم ، وكان ابتداء جيلها المظلم أواخر القرن الرابع عشر ، ومازال ينمو ويتزايد حتى عم البلاد والعباد ... أين الشعراء ، أين الأطباء ، أين الخطباء ، أين المدارس ، أين المكاتب ، أين الفلاسفة ، أين المهندسون ، أين المؤرخون ، أين الفلكيون ، أين كتب هذه الفنون ، أين العلماء المحققون والأدباء المدققون ؟ ! (٢) . لايوجد شيء من كل هذا في الوطن العربي ، وإن وجد فقلة ضئيلة لاتشكل نقطة في بحر من الجهل المخيم في جميع أوساط الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . لم يبق من جامعة بين الناس على الأغلب على رأي حال جمال الدين الأفغاني إلا العقيدة الدينية « مجردة عما يسبقها من أعمال »(٣) . فلا تواصل بين العلماء بل جفوة وهجران ، كذلك بين الملوك والسلاطين من المسلمين ، فافترق الناس إلى فرق « كل فرقة تتبع داعياً

---

(١) محافظة : علي : الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية في عصر النهضة . الاهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٧٥ ، ص ١٢ .
(٢) صروف ، فؤاد : الفكر العربي في مائة سنة ، ص ٨٥ .
(٣) المصدر نفسه : ص ٨٨ .

إما إلى ملك أو إلى مذهب » (١) . أسباب كثيرة أدت إلى هذا الواقع في نظر شكيب أرسلان « الجهل ، العلم الناقص ، فساد الأخلاق ، فساد أخلاق الأمراء ، الجبن والهلع واليأس والقنوط ، وضياع الإسلام بين الجامدين والجاحدين » (٢) . وهذا شيء طبيعي على حد قول قاسم أمين : لأنه تابع « إلى انحطاط العقول ... واهمال التربية في الرجال والنساء معاً »(٣) . وأهم من هذا ما قاله عبد الرحمن الكواكبي : « وعندي أن البلية فقدنا الحرية ، وما أدرانا ما الحرية ، هي ماحرمنا معناه حتى نسيناه ، وحرّم علينا لفظه حتى استوحشناه. فالحرية أعز شيء على الإنسان بعد حياته، وان بفقدانها تفقد الآمال ، وتبطل الأعمال، وتموت النفوس، وتتعطل الشرائع، وتختل القوانين » (٤) .

هكذا وجد العرب أنفسهم في حالة من التخلف على جميع المستويات في ظل استعمار بغيض نهب ثرواتهم الفكرية والاقتصادية وجعلهم في حالة من العزلة التامة زادت تخلفهم تخلفاً .

ولقد بدأت ردة الفعل العربية على هذا الواقع المؤلم للتخلص منه ، وكانت في انطلاقتها الأولى على مظاهر الفساد والضعف والإغلال التي أصابت مجتمعهم تشكل ردة فعل دينية ، حيث كانت لاتزال أقوى الحركات الفكرية المتبقية عندهم ، وأكثرها أصالة ... « فقد أثار الجمود الفكري والتقليد الأعمى لدى الأجيال المتعاقبة من علماء المسلمين ، وما علق بالإسلام ، منذ أن أغلق باب الاجتهاد في القرن الهجري الرابع من ضلالة وبدع ، وما نشأ في ظلاله من طرق صوفية اعتمدت المبالغة والتطرف وابتعدت بما ابتدعته من احتفالات وحلقات للذكر وممارسات شاذة عن جوهر العقيدة ، كما أثار الجهل بأصول الدين والعبادات عدداً من العلماء المتنورين ، أدركوا الحاجة إلى الإصلاح ، وايقاف التدهور الديني والإجتماعي » (٥) . هكذا

---

(١) المصدر نفسه : ص ٨٩ .
(٢) نفسه : ص ٩١ .
(٣) نفسه : ص ٩٣ .
(٤) نفسه : ص ٩٤ .
(٥) نفسه : ص ٩٤ .

كانت بوادر النهضة الفكرية العربية، تستند أوّل ماتستند على الاصلاح في الدين وتخليصه من الشوائب التي علقت به عبر التاريخ فكانت هناك محاولات متعددة لقيادة عملية الإصلاح هذه ، ولقد لَعبت الحركات (الوهابية) (١) . في الجزيرة العربية. والسنوسية) (٢) في ليبيا و (المهدية) (٣) في السودان ، بالإضافة إلى (المذهب الشوكاني)(٤) في اليمن، و (الألوسيان)(٥) في العراق، دوراً بارزاً في الرد على مفاسد المجتمع والدعوة إلى الإصلاح بالعودة إلى جوهر الدين الذي دخل عليه الكثير من البدع والآراء التي لاتمت إليه بصلة ، حيث طالبت هذه الدعوات متأثرة في بعضها البعض،

---

(١) الوهابية كلمة اطلقها الخصوم ـ على هذه الدعوة ، اما انصار الدعوة فيسمون انفسهم الموحدين او المسلمين ، اسسها الشيخ محمد عبد الوهاب من بني تميم ولد في قرية العينية في نجد عام ١١١٥ هـ/١٧٠٣ م ، الف محمد بن عبد الوهاب عدة كتب ورسائل ، ضمنها اراءه في الاصلاح الديني .

(٢) مؤسس الحركة السنوسية محمد بن علي السنوسي المولود في احدى قرى الجزائر عام ١٧٨٧ م عاش متنقلا بين الجزائر وتونس ومصر والحجاز واخيرا استقر في ليبيا ، وقد حكمت السنوسية ليبيا فترة طويلة من الزمن .

(٣) محمد بن احمد السيد الملقب بالمهدي هو مؤسس الحركة المهدية ولد سنة ١٢٦٠ هـ/١٨٤٤ م عاش في السودان ، ولعبت حركته دورا بارزا بعد ان اعلن نفسه انه المهدي ، وشبه نفسه بالرسول وقد انضم الى حركته العديد من زعماء المشايخ وقبائل في السودان .

(٤) مؤسس المذهب الشوكاني ، محمد بن علي الشوكاني المولود عام ١١٧٣ هـ/١٧٦٠ م في هجرة شوكان باليمن ، تولى القضاء الاكبر في اليمن وكان شعب اليمن في عهده ينقسم شافعية وزيدية وباطنية واسماعيلية ، ويعم البلاد فساد الحكم ، وانحطاط المجتمع ، وتسلط الاسرة الحاكمة والفتن الداخلية وانتشار الضلالات والبدع وعبادة الاولياء ، والتشفع بالصالحين . في ظل هذه الاوضاع برز الشوكاني متاثرا بالحركة الوهابية .

(٥) صاحب هذا الاتجاه ابو الثناء شهاب الدين محمود الالوسي ، المولود في بغداد ١٢١٧ هـ ١٨٠٢ م كان امينا للافتاء في عهده . ومحمود شكري الالوسي المولود في العراق عام ١٢٧٣ هـ ١٨٥٦ وتوفي ١٣٤٢ هـ/١٩٢٤ م عهد التنظيمات في الدولة العثمانية ، وعاش ملابساتها السياسية والفكرية ، وشهد حركة الجامعة الاسلامية التي نادى بها الشيخ جمال الدين الافغاني ، وتبناها السلطان عبد الحميد ، هاجم شيوخ الطرق الصوفية في عصره ، حيث بدات علاقته بالصوفية عن طريق ابي الهدى الصيادي ، الذي كان من كبار شيوخ الطريقة الرفاعية ، ومستشار السلطان عبد الحميد الثاني ، حيث عارضه الاخير ودبر له النفي .

وبالأفكار التي سبقتها كأفكار (محمد بن تيميّة) (١) . و (محمد بن قيم الجوزية) (٢) بفتح باب الاجتهاد في الإسلام ، والعودة بالعقيدة الإسلامية إلى عهد الرسول ، وكذلك بضرورة إلغاء المذاهب الدينية ... ولم تقتصر هذه الحركات على دعوات التجديد في الإسلام بل تعدّته إلى قيام الثورة ضد الأتراك العثمانيين ..... فكانت من روافد حركة اليقظة العربية الحديثة فكرياً من حيث التجديد في الدين ، وسياسياً في النضال ضد المستعمر » (٣) هذه الحركات الدينية السلفية السابقة الذكر نشأت

---

(١) ظهر تقي الدين احمد بن تيمية في نهاية القرن الثالث عشر الميلادي (٦٦١ – ٧٢٨ هـ/١٢٦٢ – ١٣٢٧ م) ولد في حران ، وانتقل الى دمشق ، ودرس فيها ، دعا الى تحرير الاسلام من بدع الصوفية وهاجم كبار المتصوفة امثال ابن سبعين وابن الفارض ، وابي الحسن الحربي وابن عربي ، والعفيف التلمساني قال : (هكذا يريد الضالون المتحيرون ان يفعلوا بالمؤمنين ، يريدون ان يدعوا من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ، وهي المخلوقات والاوثان والاصنام وكل ما عبد من دون الله ، ويريدون ان يردوا المؤمنين على اعقابهم ، يردونهم عن الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت ، ويصيروا حائرين ضالين كالذي استهوته الشياطين في الارض ، حيران له اصحاب يدعونه الى الهدى ...) (راجع الاتجاهات الفكرية عند العرب ، المصدر السابق ، ص ٣٨ – ٣٩) (وكتاب حقيقة مذهب الاتحاديين لتقي الدين احمد بن تيمية الجزء الرابع ، ص ٥٤

(٢) محمد بن قيم الجوزيه (٦٩١ – ٧٥١ هـ/١٢٩٠ – ١٣٥٠ م) تولى نشر افكار بن تيمية في مصر وبلاد الشام .

للتوسع في فكر هذه الدعوات الدينية ، راجع الاتجاهات الفكرية عند العرب ، المصدر السابق ، ص ٣٧ – ٧٠ .

(٣) كان المهدي يقول لانصاره « ان النبي (ص) قد حرضني على قتال الترك وجهادهم فالترك لا تطهرهم المواعظ ، بل لا يطهرهم الا السيف ، وكان يدعوهم الى مخالفة الاتراك حتى في العادات والتقاليد والمسالك والازياء ، وكذلك السنوسية خاضت حربا طويلة ومريرة ضد الزحف الاستعماري على افريقيا شمال الصحراء وجنوبها ، وقد تعدت هذه الحركة هي الاخرى نطاق التجديد الديني ، الذي امتزجت فيه السلفية والصوفية ، الى حيث كانت موقفا من مواقف اليقظة العربية ، بما مثلته من موقف غير ودي تجاه الضعف العثماني امام الغرب الاستعماري ، وتجاه سيطرة العثمانيين .

اما الحركة الوهابية التي شهد الواقع الاسلامي حركتها حول منتصف القرن الثامن عشر فقد مثلت واحدة من بواكير حركة اليقظة العربية ، والتصدي للعثمانيين ، فهي لم تقف عند التجديد السلفي لعقائد الاسلام ، وهو موقف مضاد لنمط الفكر العثماني المثقل بالشعوذة والخرافات ، وانما تقدمت فاقامت دولة عربية ، وحاربت في سبيلها آل عثمان وعلى جهة الفكر السياسي والقومي كان بين الوهابيين شرط « قرشية » الخليفة يعني تبنيها لضرورة عروبة الدولة اي الدعوة لاسقاط سلطة العثمانيين (راجع مجلة قضايا عربية عدد خاص ايار ١٩٨٠ رقم العدد ١٢ ص ٨٣) .

من تحسّس القائمين بها والدّاعين لها، للانحلال الاجتماعي وانتشار البدع والضلالات في الإسلام ، والابتعاد عن أصول العقيدة ، ولقد كان الاحتلال العسكري الغربي لبعض الأقطار العربية ، والغزو الثقافي الذي رافقه ،والبون الشاسع بين التقدم العلمي والتفوق الاقتصادي في أوربا ، وما كان عليه العرب والمسلمون بشكل عام من تأخر في العلوم وتخلف في الحياة الاقتصادية أثره في نفوس المتنورين ، حيث عمد هؤلاء العلماء إلى تعلم اللغات الأوربية ، والذهاب إلى أوربا مما مكنهم من الاطلاع على المؤسسات السياسية والإدارية والاقتصادية فيها ، ودراسة التيارات الفكرية المتعددة واستيعاب آراء المفكرين البارزين ، وترجمة خيرة آثارهم الفكرية ، فكان طبيعياً ، والحالات هذه ، أن يقارنوا بين مارأوه وعاشوه ودرسوه ، وبين ما كانت عليه أوضاعهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية ولم يجدوا بدّاً من العودة إلى ينابيع الإسلام الأولى ، يستلهمون منها الحل للمشكلات الملحة التي تواجههم، وأن يوفّقوا بين جوهر عقيدتهم وبين العلوم والمبادىء والمؤسسات الغربية ، معتمدين في ذلك على ماتوفر لهم من الثقافة القديمةوالحديثة. فكانت دعوات الإصلاح الشامل لأمور الدين والدنيا ، والإقبال على الأخذ بأسباب الحضارة الغربية ، والعلوم الحديثة . وذهب هؤلاء مذاهب شتّى في كيفية التجديد الديني ، والإصلاح الاجتماعي والسياسي ، والدعوة إلى الأخذ بمعطيات العلم ... فبرز الكثير من المفكرين العرب لممارسة الإصلاح في هذه الاتجاهات المختلفة على كل الصعد ، وكان هناك مفكرون بارزون لعبوا دوراً أساسياً في تلك المرحلة . كرفاعة الطهطاوي ، وجمال الدين الأفغاني ، ومحمد عبده ، ورشيد رضا ، وخير الدين التونسي ، وعبد الرحمن الكواكبي ، وقاسم أمين ، وشبلي شميل وفرح انطون ، وأحمد لطفي السيد ، وأمين الريحاني ، وعبد الحميد ابن باديس وجميل صدقي الزهاوي ، وسلامة موسى ، ومي زيادة ، وجبران خليل جبران ، وأديب اسحق ، وعبد الله النديم ، وبطرس البستاني ، وشكيب أرسلان ، وجرجي زيدان ، وأحمد فارس الشدياق ، وفرنسيس مراش ، وطاهر الجزائري ، وعبد الحميد الزهراوي .... وغيرهم . مما كان لهم الأثر الكبير في تلك الفترة التي يشملها موضوع بحثي ، وأنا استقصي فكرة الحرية ومفهومها عند المفكرين العرب المحدثين ، في عصر النهضة .

وفي الحقيقة لايمكن دراسة الفكر العربي على انه نظام قائم بذاته مستقل عن الفكر السائد في الغرب ، كما إنه لايمكن دراسته اليوم بمنأى ومعزل عن الفكر العالمي،قديمه وحديثه . إن الأفكار الرئيسية التي سادت القرن التاسع عشر في أوربا مثل (الحرية — والتقدم — والحضارة — والوطنية — والقومية) قد دخلت في نظام الفكر العربي ، وأصبحت جزءاً من تراثه . وكانت المشاركة في أفكار العصر تزداد مع الأيام ، وهي كذلك في ازدياد إلى يومنا هذا . لقد كان يتجاذب الفكر العربي في تلك المرحلة قطبان رئيسيان — التقليد العربي الإسلامي من جهة ، والحضارة الغربية الحديثة من جهة أخرى ، وكان كلما تقدم الفكر العربي في منتصف القرن التاسع عشر ، إلى أواخره ، إلى أوائل القرن العشرين، كان من حيث الظاهر يبتعد عن التقليد ويقترب من التجديد . حيث تبلور تيار ثالث مهم ورئيسي ، جرى في الوسط بين التيارين آخذاً منهما ، مازجاً بينهما ، مختلفاً عنهما جميعاً .

ويمكن أن نلخص الاتجاهات الفكرية في تلك المرحلة ضمن التيارات التالية :

١ — « التيار الذي دعا إلى هدم التراث أو التجاوز له ، مع استبداله بتراث الحضارة الغربية ، إيماناً منه أن الحضارة واحدة ، وان مالدينا من تراث لايعدو أن يكون قيداً كثيب المنظر والجوهر، يعوق الحركة المستقبلية ، ويشد الأمة والمجتمع إلى عصور الظلمات » ....

٢ — « التيار الذي تربّى في أحضان المؤسسات التقليدية الجامدة والمحافظة ، والذي لم ير في تراثنا سوى ثمرات عصر الركاكة والانحطاط ، والذي عاش أصحابه بأجسادهم في تلك الفترة على حين ظلت عقولهم ابناً شرعياً وفياً لسلبيات الماضي بما فيه من تخلف وانحطاط » ....

٣ — « تيار آخر اعتمد الاستنارة والتجدد الذاتي ، دعا إلى الانفتاح على حضارة الغرب، ونادى بالتفاعل مع الحضارات العريقة ، دون أن تفقد الأمة خصائصها ومميزاتها ، بشّر بالتمايز الحضاري ، وفتح أمامها السبيل كي تستفيق من كبوتها

وتسهم في إغناء الفكر الإنساني ، في حال نهضتها . »(1) . وفي كل الأحوال نجد أن الكثير من المفاهيم والأفكار « كالحرية والمساواة والعدالة والشورى ونظم الحكم قد بحثها مقروناً بتأثير من النظريات والأفكار القادمة من الغرب »(2) . . حيث وفقوا إلى حدّ ما في نقل هذه الأفكار إلى الشرق العربي ، واكتشفوا أصولاً عربية لهذه المبادىء بالاعتماد على تراثهم .

ولكنني ،وأنا استقصي مفهوم الحرية في الفكر العربي في هذه الفترة من الزمن ،لابدّ لي من أن ألمح بشكل أو بآخر عن الظروف الذاتية والاجتماعية والسياسية التي سادت الوطن العربي ، حيث أن الفكر يتأثر دائماً بواقع الحال الذي يرافقه ، فينصب لمعالجة هذا الواقع في جميع أبعاده لأن أي فكر أو مفكر في هذا العالم ، لابد له من أن يتأثر بالفكر الذي سبقه ، وبالفكر الذي يعاصره . وهذا ماحدث بالتأكيد للمفكرين والفكر العربي ، إذ كان هناك عاملان أساسيان لهذا التأثر :

١ً — العامل التراثي .

٢ً — عامل النهضة الأوربية ، والأفكار القادمة إليهم من الغرب . ولقد حاول المفكرون العرب بشكل أو بآخر تسخير مكتسباتهم الفكرية الناجمة عن هذين العاملين لمعالجة قضاياهم الأساسية التي يعاني منها المجتمع العربي سياسياً واجتماعياً وفكرياً في تلك المرحلة من عمر الأمة العربية .

إن الفترة التي يشملها موضوع بحثي والتي تمتد مابين القرن التاسع عشر ، ومطلع القرن العشرين تتميز في أنها كانت غنية بأحداثها التي خيمت على الوطن العربي من كل الجوانب . فالبلاد العربية بمعظمها واقعة تحت ظل الحكم العثماني منذ فترة طويلة من الزمن ، إلا أن القرن التاسع عشر قد تميز بغزو عسكري للبلاد العربية ،

---

(1) عماره ، الدكتور محمد : التراث في ضوء العقل ، دار الوحدة ، بيروت ، لبنان ط1 ، 1980 ص 6 . ص 14 ط

(2) صروف ، فؤاد : الفكر العربي في مئة عام ص141 .

وبحركة اصلاحية واسعة ، لم يشهدها الوطن العربي من قبل ، إذ تمثلت في انفتاح على الحضارة الغربية، لاسيّما في أيام حكم أسرة محمد علي باشا في مصر،وفي ظهور حركة التنظيمات العثمانية ، وما رافق ذلك من غزو ثقافي غربي ، ونهضة فكرية، اتخذت اتجاهات عديدة في الدين والسياسة والاجتماع والعلم والأدب والفن، هيّئت لها عوامل ساعدت على تلك النهضة ، كالحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨ — ١٨٠١) والبعثات العلمية إلى أوربا ، حيث كانت هذه البعثات من العوامل الهامة في الانفتاح على حضارة الغرب ، وترجمة العديد من المؤلفات العلمية والأدبية والفنية الغربية إلى اللغة العربية ، وتدريس العلوم الحديثة في المعاهد والمدارس التي أنشأها محمد علي باشا وخلفاؤه على النمط الأوربي.وكان في طليعة هذه الحركة رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ — ١٨٧٣) والشيخ علي مبارك (١٨١٦ — ١٨٨٦) . وعبد الله أبو السعود ، وعبد الله فكري وغيرهم (١) . وكذلك الإرساليات التبشيرية في البلاد العربية ، وخاصة بلاد الشام ، حيث نجحت الحركة التبشيرية في تأسيس المدارس وتأسيس الجمعيات العلمية والأدبية ، والكليات التعليمية الكبرى،إذ برز من خلال نشاطات هذه الحركة مفكرون عرب ، كناصيف اليازجي وبطرس البستاني ، والدكتور ميخائيل مشاقة ، وميخائيل مدور ، ونعمة ثابت وانطونيوس الأميوني ، بالإضافة إلى بعض الأجانب . ولقد ساهمت هذه الحركة في خلق الوعي العربي ، وإن كانت أهدافها استعمارية طائفية ، ولكنها عمّت الوطن العربي ، وامتدت في الأوساط المسلمة حيث كانت الفائدة منها في تفتيح الذهنية العربية، على النهضة الأوربية ، زد على ذلك انتشار الطباعة ، والصحافة والترجمة والجمعيات العلمية بالإضافة إلى حركة الاستشراق التي عمت الوطن العربي في تلك الفترة من الزمن ، نتيجة اهتمام الأوربيين بالإنتاج الفكري العربي والإسلامي إلى العهود الإسلامية الأولى ، والذي كان له الأثر الكبير في نهضة أوربا العلمية والأدبية (٢) . وهكذا شهد هذا القرن،وبشكل خاص النصف الأول منه،زحفاً لأفكار جديدة عمّت

---

(١) محافظة ، علي : الاتجاهات الفكرية عند العرب ص ٢٤ .

(٢) المصدر السابق : ص ٢٧ .

الوطن العربي.وكان في طليعة هذه الأفكار (الحرية) واتخذت لنفسها مفاهيم متطورة عما كانت تعنيه في السابق . إذ كانت هذه الكلمة تستعمل في الأدب الديني الإسلامي من حيث علاقتها بقضية الجبر والاختيار ، وحرية الإنسان ، لكن الذي وصل إلى وطننا العربي في هذه الفترة هو المعنى المدني للكلمة : الحرية من حيث دلالتها الاجتماعية والسياسية ، ومن حيث علاقة الفرد بالسلطة والمجتمع ، ومن حيث العلاقة المباشرة بين الأفراد أنفسهم (1) ، فهي كما عالجها رفاعة الطهطاوي ، تعني في نظره حرية طبيعية وسلوكية ودينية ومدنية وسياسية . أما عند جبران فهي حاجة أساسية وضرورية لابد للوطن العربي من انتزاعها والحصول عليها، يخاطبها جبران خليل جبران فيقول : « من أعماق هذه الأعماق نناديك أيتها الحرية فاسمعينا . من جوانب هذه الظلمة نرفع أكفنا نحوك فانظرينا ، وعلى هذه الثلوج نسجد أمامك فارحمينا. أمام عرشك الرهيب نقف الآن ناشرين على أجسادنا أثواب آبائنا الملطخة بدمائهم ، عافرين شعورنا بتراب القبور الممزوج ببقائهم ، حاملين السيوف التي أغمدت بأكبادهم ، رافعين الرماح التي خرقت صدورهم ، ساحبين القيود التي أبادت أقدامهم ، صارخين الصراخ الذي جرح حناجرهم ، نائحين النواح الذي ملأ ظلمة سجونهم ، مصلين الصلاة التي انبثقت من أوجاع قلوبهم .... فاصغي أيتها الحرية واسمعينا . من منبع النيل إلى مصب الفرات يتصاعد نحوك عويل النفوس متموجاً مع صراخ الهاوية ، ومن أطراف الجزيرة إلى جبهة لبنان تمتد إليك الأيدي مرتعشة بنزع الموت ، ومن شاطىء الخليج إلى أذيال الصحراء ترتفع نحوك الأعين مغمورة بذوبان الأفئدة . فالتفتي أيتها الحرية وانظرينا في زوايا الأكواخ القائمة في ظلال الفقر والهوان تقرع أمامك الصدور ، وفي خلايا البيوت الجالسة في ظلمة الجهل والغباوة تطرح لديك القلوب ، وفي قراني المنازل المحجوبة بضباب الجور والاستبداد تحن إليك تناجيك الشبيبة اليائسة ، وفي الكنائس والجوامع يستميلك الكتاب المتروك ، وفي المحاكم والمجالس تستغيث بك الشريعة المهملة، فاشفعي أيتها الحرية وخلصينا من شوارعنا الضيقة . يبيع التاجر أيامه ليعطي أثمانها للصوص المغرب ،

---

(1) صروف فؤاد : الفكر العربي في مائة عام ، ص ١٣ — ١٤ .

ولامن ينصحه. وفي حقولنا المجدبة يحفر الفلاح الأرض بأظفاره، ويزرعهاحبّات قلبه ، ويسقيها دموعه ، ولايستغل غير الأشواك ، ولامن يعلمه . وفي سهولنا الجرداء يسير البدوي عاريا حافياً جائعاً ولامن يترأف به ، فتكلمي أيتها الحرية وانقذينا ...

منذ البدء،وظلام الليل يخيّم على أرواحنا.فمتى يجيء الفجر؟ من الحبوس إلى الحبوس تنتقل أجسادنا والأجيال تمر بنا ساخرة ، فالى متى نحتمل سخرية الأجيال؟ ومن نبو ثقيل إلى نير أثقل تذهب أعناقنا وأمم الأرض تنظر من بعيد ضاحكة منا. فإلام نصبر على ضحك الأمم ؟ ومنالقيود إلى القيود التيتسير في ركابنا ، فلا القيود تفنى ولانحن ننقرض.فالى متى نحيا ؟ . من عبودية المصريين إلى سبي بابل، إلى قساوة الفرس ، إلى خدمة الإغريقيين ، إلى استبداد الروم،إلى مظالم المغول إلى مطامع الأفرنج فإلى أين سائرون نحن الآن ، ومتى نبلغ جهة العقبة . ؟ من مقابض فرعون ، إلى مخالب نبوختنصر ، إلى أظافر الاسكندر إلى براثن نيرون ، إلى أنياب الشيطان ، فإلى يد من نحن ذاهبون الآن ، ومتى نبلغ قبضة الموت فنرتاح من سكينة العدم ؟ بعزم سواعدنا قد رفعوا أعمدة الهياكل والمعابد لمجد آلهتهم ، وعلى ظهورنا نقلوا الطين والحجارة لبناء الأسوار والبروج لتعزيز حماهم ، وبقوى أجسادنا قد أقاموا الأهرام لتخليد أسمائهم ، فإلى متى نبني القصور والصروح ، ولانسكن غير الأكواخ والكهوف ؟ . . .

بخبثهم واحتيالهم قد فرقوا بين العشيرة ، وأبعدوا الطائفة عن الطائفة، وبغّضوا القبيلة بالقبيلة. فمتى؛ متى نتبدد كالرماد أمام هذه الزوبعة القاسية ، ونتصارع كالأشبال الجائعة قرب هذه الجيفة المنتنة ؟ . . .

اصغي أيتها الحرية واسمعينا ، التفتي يا أم ساكني الأرض وانظرينا ، فنحن لسنا أبناء ضرّتك ، تكلمي بلسان فرد واحد منا ، فمن شرارة واحدة يشتعل القش اليابس، أيقظي بحفيف أجنحتك روح رجل من رجالنا ، فمن سحابة واحدة ينبثق البرق ، وينير بلحظة خلايا الأودية ، وقمم الجبال . بددي بعزمك هذه الغيوم السوداء وانزلي كالصاعقة ، واهدمي كالمنجنيق قوائم العروش المرفوعة على العظام والجماجم المصفحة بذهب الجزية والرشوة ، المغمورة بالدماء والدموع .

اسمعينا أيتها الحرية ، ارحمينا يابنة أثينا ، أنقذينا يا أخت روما ، خلصينا يا رفيقة موسى ، اسعفينا يا حبيبة محمد، علمينا يا عروسة يسوع ، قوّي قلوبنا لنحيا أو شدّدي سواعد أعدائنا علينا فنفنى وننقرض ونرتاح » (١) .

أما أحمد لطفي السيد فقد وضع الحرية في منزلة الحياة : « فلو كنا نعيش بالخبز والماء لكانت عيشتنا راضية وفوق الراضية ، ولكن غذاءنا الحقيقي الذي به نحيا ومن أجله نحب الحياة ليس هو اشباع البطون الجائعة ؛ بل هو غذاء طبيعي كالخبز والماء ، لكنه كان دائماً أرفع درجة ، وأصبح اليوم أعز مطلباً وأغلى ثمناً ، فهو إرضاء العقول ، وعقولنا لاترضى إلا بالحرية ... وأعجب من الذي يظن الحياة شيئاً والحرية شيئاً آخر ولايريد أن يقنع بأن الحرية هي المقوم الأول للحياة ولاحياة إلا بالحرية » (٢) . أما رفاعة الطهطاوي فقد فهمها وقرنها على أنها العدل والإنصاف بحيث قد أعطاها بعداً اجتماعياً وسياسياً كان الوطن العربي بأمسّ الحاجة إليه: « وما يسمونه الحرية ويرغّبون فيه ، هو عين مايطلق عليه عندنا العدل والإنصاف» (٣) ، ويربطها كذلك بالسعادة « إن نتيجة الحرية هي السعادة ، بل ماهي إلا وسيلة من أجل غاية ، والغاية هي السعادة ... فالحرية بهذه المعاني هي الوسيلة العظمى في إسعاد أهالي الممالك (٤) ... انها شرط ضروري للمدنية بالنسبة لكل الأمم ، وإن سعة التمدن في تلك الدول إنما تنشأ من الحرية .... فالحضارة والتقدم والتربية في الأمم توفر الحصول على الحرية (٥) .

أما قاسم أمين فيربطها في مفهوم التطور. ذلك « أن التغيير والتحوّل، بل الحركة المستمرة إلى جهة الترقي ، هي قانون الحياة ... فالشعوب قد بدأت حياتها بالحرية، وستنتهي إلى الحرية ، غير أن فيما بين هاتين الفترتين مقضي عليها أن تعاني محنة

---

(١) جبران ، جبران خليل : مجموعة جبران ، ص ١٦٠ – ١٦٣ . .

(٢) صروف ، فؤاد : الفكر العربي في مائة عام ، ص ١٠٢٧ – ١٠٢٨

(٣) طهطاوي ، رفاعة : الاعمال الكاملة ، ص ٤٧٤

(٤) قرني ، عزت : العداله والحرية ص ٧٢ انظر المرشد الامين للطهطاوي ص ١٢٨ .

(٥) المصدر نفسه ص ٧١ انظر المرشد الامين ص ٨

الاستبداد ، الذي يبدو أنه ضروري لاختيارها ، وما أسعد الدول التي يكتب لها بعد هذه المحنة البقاء (١) . أما المسألة في نظر شبلي شميل فهي مسألة تغيير مبني على العلم والمنطق بحيث لايكون هذا التغيير المتطور الا بمحاربة القديم البالي بالجديد ؛ ولايكون ذلك إلا بتغيير الإنسان تغييراً جوهرياً بحيث يتجدد كلياً ، كأنه وجد موجوداً جديداً من خلال تغيير أخلاقه وفلسفته وسياسته وشرائعه وحكوماته وغير ذلك بما يتعلق بهيئته الاجتماعية .... « فالإنسان كالشجرة لاتستقيم إذا نمت عوجاء ، ولاتعوج إذا نمت مقومة ، لأن صفات الإنسان تنمو فيه قويمة إذا استقامت بالعلوم الحقيقية ، والمبادىء الصحيحة . فإذا كانت مبادىء الإنسان صحيحة ، كان صحيح القياس ، صحيح الحكم ، وإلا فإن كانت فاسدة ، كان فاسد القياس ، فاسد الحكم »(٢). فالحرية المقرونة بالعلم والحزم رائدها تحقيق فكرة الخير « يجب أن لانخشى الحرية ولانخشى معها الضرب بيد من حديد عند اللزوم لتقويم الأخلاق ، مادام الرائد فكرة الخير . »(٣) أما ابن باديس فيعتبرها حقاً جماعياً لكل جماهير الشعب من الواجب الحصول عليها . إنها « لاتعني حقاً فردياً يمارس في حدود الحاجات والمطالب الفردية ، ولكنها قبل كل شيء تعني حقاً جماعياً ، يشمل كل مظاهر الحرية ، من حرية المعتقد إلى ممارسة الحقوق السياسية ، ثم هي بعد ذلك كله مرتبطة عنده بمفهوم حضاري هو مفهوم الحضارة العربية الإسلامية » (٤) . أما أديب اسحق فيعطيها مفهوماً ثورياً ضرورياً لبلدان الشرق ومنها وطننا العربي « فإما أن يبدد الشرق بأنوار الحرية ظلمات التعصب ، ويقطع بسيوف العزم علائق الاستبداد ، ويهدم بأيدي العلم سجون الاستعباد .... وإما أن يتحسر على حاله راضياً بوجود يشبه العدم ، وبقاء يحاكي الفناء ... فلا يبقى للشرق من ذاكرة .... فاطلبوا الحرية ولو كانت في قبة الفلك ، فإن وجدتم من حولها الأهوال فلا ترجعوا عنها خائفين ، فهي قصارى الأمنية ، ومنتهى الغاية الإنسانية (٥) .

---

(١) امين ، قاسم : الاعمال الكاملة ص ١٢٨

(٢) شميل ، شبلي : مجموعة شميل جـ ١ مطبعة المقتطف في مصر ١٩١١ ، ص ٢٤٠ – ٢٤١

(٣) المصدر السابق : ص ٣٣٧.

(٤) الميلي ، محمد عبد الحميد بن باديس ، ص ١٨٣ – ١٨٩

(٥) اسحق ، اديب : الكتابات السياسية والاجتماعية ، ص ٨٥

هكذا تتخذ الحرية لنفسها مظاهر وصوراً في فكرنا العربي الحديث ، فهنالك الحرية المتعلقة بمصالح الفرد المادية ، كالحرية الشخصية « أي الحرية الفردية بمعناها الضيّق » ، وكذلك حرية التملك « حق الملكية» ، وحرية العمل والتجارة والصناعة التي تعتبر من مكمّلات الحرية الشخصية ، وكذلك حرية الرأي والعقيدة والعبادة والاجتماع والتأليف والتعليم»(١). إلى ماهنالك من المظاهر التي يمكن أنيتصف بها مفهوم الحرية . وحتى نتمكن من ضبط هذا المفهوم وتحديد مدلولاته في الفكر العربي الحديث ، سنستعرض تقييم الطهطاوي لطبيعة فهم الحرية ، واخترت الطهطاوي لانفراده في التقييم الشامل لمعنى الحرية ، دون المفكرين الآخرين من جهة ، ولأنه أول من نقل للبلاد العربية هذا المفهوم عن الغرب . قسم الطهطاوي الحرية إلى خمسة أقسام : حرية طبيعية ، وحرية سلوكية ، وحرية دينية ، وحرية مدنية ، وحرية سياسية .

فالحرية الطبيعية : « هي التي خلقت مع الإنسان ، وانطبع عليها ، فلا طاقة لقوته البشرية على دفعها بدون أن يعدّ دافعها ظالماً ، كالأكل والشرب والمشي ، مما يشترك فيه جميع الأفراد ، ولايستغنون عنه ، مما لاضرر فيه على الإنسان نفسه، ولا على إخوانه ، فلا يجوز مثلاً التخمة ، ولا أكل السموم ، ولا أكل طعام الغير بدون إذنه » .

والحرية السلوكية : هي « حسن السلوك ومكارم الأخلاق ، هي الوصف اللازم لكل فرد من أفراد الجمعية ، المستنتج من حكم العقل ، بما تقتضيه ذمة الإنسان وتطمئن إليه نفسه في سلوكه في نفسه وحسن أخلاقه فيمعاملة غيره » .

والحرية الدينية : « هي حرية العقيدة والرأي والمذهب بشرط ألا تخرج عن أصل الدين ، كآراء الأشاعرة والماتردية في العقائد ، وآراء أرباب المذاهب المجتهدين في الفروع . فإن الإنسان يأمن على أن يتبع مذهباً من المذاهب يتمسك به في العبادة ، ومثل ذلك حرية المذاهب السياسية ، وآراء أرباب الإدارات الملكية في اجراءأصولهم

---

(١) ليلى ، محمد كامل : النظم السياسية ،مطبعة نهضة مصر ، ١٩٦٠-١٩٦١ ، ص ٧٠٤-٧١١

وقوانينهم وأحكامهم ، على مقتضى شرائع بلاده . فإن ملوك المماليك ووزراءهم مرخصون في طريق الإجراءات السياسية بأوجه مختلفة ترجع إلى مرجع واحد وهو حسن السياسة والعدل .

والحرية المدنية : هي « حقوق العباد والأهالي الموجودين في مدينة بعضهم على بعض ، فكأن الهيئة الاجتماعية المؤلفة من أهالي المملكة تضامنت وتواطأت على أداء حقوق بعضهم البعض ، وان كل فرد من أفرادهم ضمن للباقين أن يساعدهم على فعل كل شيء لايخالف شريعة البلاد ، وأن لايعارضوه . وأن ينكروا جميعاً على من يعارضه في اجراء حريته ، بشرط أن لايتعدى حدود الأحكام » .

والحرية السياسية : — أي الدولة ، هي « تأمين الدولة لكل واحد من أهاليها على املاكه الشرعية المرعية ، واجراء حريته الطبيعية بدون أن يتعدى عليه في شيء منها ، فبهذا يباح لكل فرد أن يتصرف فيما يملكه جميع التصرفات الشرعية ، فكأن الحكومة بهذا ضمنت للإنسان أن يسعد فيها مادام مجتنباً لأضرار اخوانه »(١).

فالحرية إذن كما يراها مصطفى الغلاييني في فكرنا العربي الحديث أنواع . منها : « حرية الفرد ، وحرية الجماعة ، والحرية الاقتصادية ، والحرية السياسية. ولاتقوم لشعب قائمة إلا بهذه الحريات الثلاث »(٢) . إنها كما يقول أديب اسحق : « ثالوث موحد الذات متلازم الصفات ، يكون بمظهر الوجود ، يقال له الحرية الطبيعية ، وبمظهر الاجتماع فيعرف بالحرية المدنية ، وبمظهر العلائق الجامعة فيسمى بالحرية السياسية »(٣) هكذا ، وضمن هذا الإطار الذي قدمناه خاض مفكرونا العرب المحدثون معركتهم الفكرية في تحديد مفهوم الحرية متأثرين بواقعهم وتراثهم ، وبما أتاهم من أفكار الغرب الأوروبي ، فخاضوا المعركة بوجوه متعددة : سلفية ، وتجديدية ، وحائرة بين السلفية والتجديد . بحيث توزعت أفكارهم على ثلاثة محاور أساسية:

---

(١) الطهطاوي ، رفاعة : الاعمال الكاملة جـ ٢ ٤٧٣ — ٤٧٤ . راجع كتاب رشيدي الصالح (رفاعه رافع الطهطاوي . دار القدس ، الطبعة الاولى ١٩٧٨ — ص ١٣٠

(٢) الغلاييني ، مصطفى : عظة الناشئين ، المكتبة الاهلية ، مصر ١٩٢٥ ص ٧-٩٢

(٣) اسحق ، آديب : كتاب الدرر ، طبعة بيروت ١٩٠٩ باشراف عوني اسحق ص ٤٢

ليبرالية ،وقومية،واشتراكية، وكانت غائيّة كل واحد من هذه المحاور إلى حد بعيد موجهة ضد الجانب الآخر، وضمن هذا الإطار يمكننا التعمق في الفكر التحديثي العربي في فهم الحرية وتحديد مفهومها في هذه الرسالة ، وحتى نستطيع الإحاطة بشمولية هذا المفهوم على ضوء فهم مفكرينا له رأينا أن نبحثه في الفصول القادمة بميادين ثلاثة نعتبرها ضرورية لهذه الشمولية من جهة ، وكافية إلى حد وضع إنساننا العربي ضمن إطار الفهم الحقيقي لهذا المفهوم ، وان كان الأمر يحتاج باستمرار إلى تجديد وتمحيص وتدقيق وإضافة ، وهذا ماتتميز به طبيعة تطور الفكر الإنساني ، هذه الميادين التي اخترناها تتركز في الحرية الفكرية ، والحرية الإجتماعية ، والحرية السياسية .

* * *

الفصل الثاني

الحرية الفكرية

وهي تعني إمكانية الفرد التعبير عن آرائه أو تفكيره ، حول أية مشكلة كانت ، سياسية أو دينية ، وذلك بالوسيلة التي تناسبه : بالحديث ، بالمطبوعات ، بالعرض ، بواسطة وسائل الإعلام . . . الخ . . .ولقد ظهرت الحرية الفكرية عبر التاريخ ، كثمرة جهاد في سبيل الحرية الدينية الفكرية ، باعتبار أن الخيار مابين الأديان والخيار مابين الايمان وعدمه ، تبعه تلقائياً الخيار بالتفكير أو التعبير عن الرأي . أما في المجتمعات الحديثة ، وعلى الأخص الغربية منها ، فإن الحرية الفكرية تشغل المقام الأول في سلم الحريات العامة ، حيث أن طيات دساتيرها قد أكدتها ، وأحاطتها بهالة كبيرة من القدسية . بحيث لو استعرضنا كل دساتير أمم العالم لوجدناها تنص وتؤكد وتدعو إلى صيانة الحرية الفكرية ، والمطالبة بها.ولكن كيف تمارس هذه الحرية بالنسبة للإنسان ، وما هي حدودها؟فذلك هو السؤال الأساسي الذي تختلف الإجابة عليه من أمة إلى أمة أخرى ، ومن نظام إلى نظام آخر ،وكذلك من فرد إلى فرد آخر ضمن الأسرة الإنسانية . .

في الحقيقة، ليس من السهل السيطرة على الأذهان، مثلما يمكن السيطرة على الألسنة كما يقول سبينوزا(١). لأن ذهن الإنسان لايمكن أن يقع تحت سيطرة إنسان آخر « إذ لايمكن أن يحوّل أحد بإرادته أو رغماًعنه إلى أي إنسان حقه الطبيعي ، أو قدرته

---

(١) سبينوزا ، رسالة في اللاهوت ، ترجمة وتقديم د. حسن حنفي ، مراجعة فؤاد زكريا الهيئة المصرية العامة للتاليف والنشر ١٩٧١ ص ٤٤٥

على التفكير أو على الحكم الحر في كل شيء . وعلى ذلك فإن أية سلطة تدعي أنها تسيطر على الأذهان ، إنما توصف بالعنف لأنه من المحال أن تمنع الناس من الاعتقاد ، بأن آراءهم الخاصة أفضل من آراء الآخرين، وبأن اختلاف الأذهان لايقل عن اختلاف الأذواق »(١). .. فلو تأملنا الإنسان ، كما يراه جبران خليل جبران ، من حيث كونه إنساناً ، مع الأخذ بعين الاعتبار مصدر هذا الإنسان وقلبه في الزمان والمكان ، وفي الروح والمادة وفي الموت والحياة لخلصنا إلى نتيجة واحدة هي « إن كل مافي الوجود كائن في باطنك ، وكل مافي باطنك موجود في الوجود ، وليس هناك حد فاصل بين أقرب الأشياء وأقصاها ، أو بين أعلاها وأخفضها ، أو بين أصغرها وأعظمها ، . . . أما معرفة هذه الأمور كلها فلا تأتي إلا عن طريق التشوق إليها ، وإن هذا التشوق ميسور للجميع ، ففي مستطاع كل إنسان أن يتشوق، ثم يتشوق حتى جوهر الحياة المجرد »(٢) .

وهذا بطبيعة الحال لايمكن أن يكون إلا من خلال معرفة النفس ، وهذه المعرفة التي لاتتم إلا بالحرية ، إذ الحرية تمثل جوهر الإنسان التي بموجبها يمكن أن يتعامل مع واقعها المحسوس . إذن الحرية هي الوسيلة العظمى في إسعاد الناس وتحقيق سعادتهم التي يناضلون باستمرار للانتقال بها من حالة إلى حالة أخرى أكثر رقياً وتطوراً. إذن فحريتنا كما يقول لطفي السيد : « هي نحن ، هي ذاتنا ، هي معنى أن الإنسان إنسان ، وما حريتنا إلا وجودنا ، وما وجودنا إلا الحرية . .ليس من استطاعة أحد أن يسلب أحد حريته قبل أن يسلبه روحه.وليس للمرء أن يتنزل عن حريته لغيره مادام لاحق له أن يتنزل عن حياته التي وهبها الله له ، والتي لايأخذها إلا هو»(٣) فالحرية شمس يجب أن تشرق على كل نفس ، لأن من عاش محروماً كان في ظلمة

---

(1) W. H. Coates etal; The Emergence of Liberat Homanism, mc Graw-Hill co. New York, 1966, 246-49

(٢) جبران جبران خليل : الاعمال الكاملة ، من المقدمة لميخائيل نعيمة ص ٢٩

(٣) السيد ، احمد لطفي : المنتخبات ، ج ١ مكتبة الانجلو المصرية ، باشراف اسماعيل مظهر ، ص ٢٩٦ ـ ١٨٩ ، وردت كمقالة في كتاب حصاد الفكر العربي الحديث ، في قضية الحرية ، اعداد لجنة من الباحثين ، مؤسسة ناصر للثقافة ، بيروت ، لبنان ط١ ١٩٨٠ ، ص ٢٩

حالكة ، يتصل أولها بظلمة الرحم ، وآخرها بظلمة القبر « فلا سبيل إلى السعادة في الحياة إلا إذا عاش الإنسان فيها حراً طليقاً ، لايسيطر على جسمه وعقله ونفسه ووجدانه وفكره مسيطر إلا أدب النفس . . . فالحرية هي حياة الإنسان ، ولولاها لكانت حياة الإنسان أشبه شيء بحياة اللعب المتحركة في أيدي أطفال صناعية . . . فالإنسان الذي يمد يده لطلب الحرية ليس بمتسول ولا مستجد ، وإنما هو يطلب حقاً من حقوقه التي سلبته إياها المطامع البشرية ، فإن ظفر بها فلا منّة لمخلوق عليه، ولايد لأحدعنده»(١)والدليل على وجودالحرية كما يقول المفكرون«هو شهادةالوجدان»(٢). وهذه شهادة واضحة كل الوضوح ، فلا تسمى في الحقيقة دليلاً أو برهاناً ، وإنما هي تجربة ومشاهدة ، فما أن نتصور غاية ما حتى تقف التصور وما يحف به من رغبات وتمنعها من التحقيق بمالها من قوة تحريك ، ريثما نتأملها ونصدر حكماً ، فإن الحالة الوجدانية التي لاتقمع تعقبها حركة تحقيقها ، فتخرج من سلطان الإرادة، ويحدث هذا في حالات كثيرة ، بعضها نتيجة اندفاع وقتي ، وبعضها نتيجة مرض عصبي أو ضعف إرادي ، والتأمل أو المشورة بحث في قيمة ما يختلج في النفس من دواع ،أي أسباب عقلية كالواجب والشرف ، ومن بواعث أي انفعالات حسية كالمحبة والكراهية ، والطمع والحسد وما إليها . فإذا ماتمت هذه الموازنة صدر الحكم الذي هو الاختيار . . . وهذا الاختيار صرف من الناحية الوجدانية ، بغض النظر عن الوجهة الأخلاقية، فإذا قدرنا قيمته من هذه الوجهة أحسسنا فضل العمل الصالح وتبعة العمل السيء . والذي يقمع الدواعي والبواعث في هذه المرحلة الأولى يدل على سلطان وإرادة ، والذي يدخل في مشورة يعتقد ويشعر أن الأمر راجع إليه . . . .تلك شهادة الوجدان . وذلك تأويلها البديهي ، تؤيدها الإنسانية جمعاء، حتى الفلاسفة والمفكرون المنكرون للحرية يعترفون بها عملياً ، فإنهم في أفكارهم منقادون لأفكار مذهبية ، منها الإلهية الكلية في الطبيعة وضرورتها لقيام علم ، ولكن الناس بدون استثناء يمدحون ويذمون ، يثيبون ويعاقبون ، يبذلون النصائح والوعد

---

(١) المنفلوطي : مصطفى لطفي : النظرات ، جـ١ مكتبة الهلال مصر ط ٤ ، ١٩٢٣ ص ١٨٣-١٨٨

(٢) كرم ، يوسف : الطبيعة وما بعد الطبيعة ، دار المعارف بمصر ، بدون تاريخ ص ١٠٥

والوعيد ، يسنون القواعد والقوانين ، وهم في كل هذا ، يدلون دلالة واضحة على أن بني الإنسان أحرار . . . و هذا دليل لشهادة الوجدان الإنساني الفردي . أجل ومن خلال هذا المنطلق ، تكون شهادة الوجدان التي ، هي المنطلق في حرية الفكر وحرية المشاعر على حد تعبير لطفي السيد ، ليكون الإنسان في استخدامه لحريته الفكرية ، مادامت روحه في جسده « حر الإرادة ، حر الاختيار ، بين الفعل والترك . حر في أن يعيش أو يموت . . . فالحرية الناقصة حياة ناقصة ، وفقدان الحرية يعني الموت »(١). وحرية الفكر « هي حرية البوح بالقول »(٢). على حد تعبير سلامة موسى وحق الكلمة حق مطلق لاقيود عليه ، ولا منتهى له »(٣). كما يقول خالد محمد خالد والكلمة في رأيه هي الفكرة الصادرة عن رؤية واقتناع . . . تستهدف الخير ، لا الأذى . . . والبناء لاالهدم . . . وليس يعنينا بعد هذا أن تكون أقرب إلى الصواب أو إلى الخطأ ، مادامت صادرة عن رؤية ذكية ، وعن رغبة صادقة في ارساء الخير العام ومساندته... والكلمة بهذا الاعتبار حق مطلق ، ليس عليها سلطان غير سلطان نفسها . وإذا كنا نحقق مراحل التقدم بالمعرفة والإرادة ، ونعانق المستحيل المعجز ، ونحوله إلى ثمرة الكلمة النافعة الهادية ، سواء أكان بالكلمات التي استشهد في سبيلها أصحابها ، أم بتلك التي كتب لذويها السلامة والعافية . . . . « ففي البدء كانت الكلمة . . . وخير جوانب التقدم الإنساني وأتقاها ، وأبقاها ، هي تلك التي قامت ونمت بين تيارات أمينة من الحوار والمناقشة »(٤). والكلمة هي الفكرة في حالة الافصاح ، التي تخضع لتوجيه الفكر . . وحين نضع أبصارنا على أي عمل من أعمال الحياة نجد الفكر سيد هذا العمل ومنشئه . . فالفكر يخلق الأعمال ، ويرسم خططها ومناهجها ... «فالقانون فكر . والفكر قانون والقوانين العادلة الخيرة ، ثمرة الفكر العادل الخير » (٥) .

---

(١) صروف ، فؤاد : الفكر العربي في مائة عام ، ص ١٢٨

(٢) موسى ، سلامة : حرية الفكر وابطالها في التاريخ ، ص ١٥

(٣) خالد ، خالد محمد : (في البدء كانت الكلمة) القاهرة مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦١ ، ص ٥٣ ، ص ١١٧

(٤) المصدر السابق : ص ١١٧ – ١١٨

(٥) نفسه : ص ٥٤ – ١١٧ .

إذن الفكر هو الذي يضع قيوده، ويرسم حدوده حين يحتاج إلى قيود وحدود.. وهو حين يختار هذه القيود والضوابط، يختارها ملائمة لطبيعته المنطلقة الحرة، وهو أيضاً نبراس تقدمنا المادي والروحي. إذا ما استعرضنا التاريخ أو الحياة بعظيم من عظماء البشر ورواد الحياة، نجده ابناً شرعياً وباراً للكلمة الحرة، حتى عند الرسل والأنبياء . . . فنحن لانكوّن اقتناعنا وايماننا إلا بالكلمة وحدها . إذن فمن واجبنا احترام الكلمة ، وتنمية فرصها فالذين يحاولون توجيه الفكر ، وإخضاع الكلمة ، والذين يقمعون الكلمة دفاعاً عن خير عام ، ومصلحة عامة لايدركون حقيقة الخير والصلاح ، لأن الخير العام لايجد اكتماله إلا في ظل الحوار والمناقشة . . . ففي الكلمة الحرة النافعة تكمن أذكى ضرورات الحياة الإنسانية ، والنفع الإجتماعي والفرد ، والأمة ، والدولة ، لايجدون ذواتهم ، وحقيقتهم إلا من خلال الكلمة الحرة والفكر الطليق . . . والناس حينما يتكلمون ، قد تختلف ألسنتهم وآراؤهم ، لأنهم لم يخلقوا في قالب واحد . ولكن تبقى حاجة الوصول إلى الحقيقة بحاجة إلى آرائهم مجتمعين ، وإلى رأي كل فرد منهم وحده . . . لأنه لايوجد شيء يرفع من أقدار الناس ، مثل قدرتهم على أن يقولوا ومثل إحساسهم لما يقولونه نفوذاً واعتباراً . . . وجوهر الثقة بالنفس يكمن في التعبير الحر ، والرأي الحر . . . ولهذا كان اقرار هذه الكلمة دعماً لحق الإنسان في الطمأنينة والأمن . . . ولقد صدق (مل) حينما قال: « إن شخصاً واحداً ذا عقيدة ، يساوي تسعاً وتسعين من ذوي الهوى والغرض »(١). وإننا نجد من ذوي الهوى والغرض من الذين لا رأي لهم ولا إيمان . . . بينما نجد ذوي العقائد الصادقة من الذين يتعبون في اختيار آرائهم و تمحيصها ، ولا نجد أحدهم يعدل عن رأي إلى آخر إلا عن اقتناع جديد ، فظروف الحياة على مستوى الإنسانية والأمم ، لاتكون رشيدة وقويمة إلا بقدر ما تنشيء الوطن الكبير ، والمواطنون الكبار والمواطن الكبير يبدأ وجوده في قدرته على التعبير الحر عن نفسه ، وما يعتمل داخل فكره من رأي وقرار دون أن يحس من مجتمعه ولا من دولته إنه بهذا التعبير يشكل عبثاً ينبغي أن يدحض ، أو خطراً يجب أن يقاوم . . . وحاجة الجماعة إلى حرية الكلمة وسيادة الفكر ، لاتقل عن

---

(١) اوردتها لجنة من الباحثين في كتاب حصاد الفكر العربي الحديث في قضية الحرية المصدر السابق ص ١٥٦

حاجة الفرد ، بل تزيد . . . لأن حيوية المجتمع متمثلة في قدرته على مسايرة التقدم الإنساني ، والتقدم الحقيقي يكون ثمرة نبوغ الجماهير . . . وإذا كانت حرية الكلمة، الطريق الوحيدة لكشف الحقيقة ، فإن الحقيقة يتأخر كشفها، بقدر مانضع على الكلمة من قيود وزواجر . والتجربة الإنسانية في كل حين تؤكد ذلك . فالأديان على مختلف مذاهبها ماانتصرت في يوم من الأيام على خصومها إلا من خلال حرية الكلمة ، والمذاهب المادية لم تجد لنفسها في الحياة مجالاً لولا الكلمات التي حملتها ، والفكر الذي صورته ، والديمقراطية في كل جيل ومكان مارأت النورين البشر لولا حرية الكلمة ، أو انطلاقة الفكر . . . حتى المحبة . . . والعدل . . . والخير . . . والحق . . والسلام . . . . وكافة القيم لم تمخر زوارقها الماوية باب الزمن إلا بمجدافي الفكر والكلمة . فبأي حق تحاول عقيدة ، أو يحاول مذهب أو فلسفة ، أو تحاول قيمة من القيم حماية نفسها من الكلمة بحد حريتها .

إن أي عقيدة تنكر حرية الكلمة تفقد حقها في الوجود، لأنها لم توجد إلا بسبب من حرية الكلمة نفسها... وإن خوف أية عقيدة على نفسها من حرية الكلمة، يعني أن هذه العقيدة تنطوي على نقص وخطأ، وهي تريد أن تعوض عجزها عن الاقتناع برغبتها في الأكراه... لأن أي عقيدة أو فكرة أومنهج يضع نفسه فوق النقد ، تقلت منه الفرص اللازمة لتطويره وتنقيته وتنميته ، كما أنه بهذا يصير فريسة سهلة للتعصب والانطواء . . . على أنه مامن مذهب ، ولاعقيدة ، ولافلسفة ، إلا وقد انتفعت بغيرها من العقائد والمذاهب والفلسفات إما في نشوئها ، وإما في تطبيقها ، وامتداد مفاهيمها . فكيف كانت ستحظى بهذا النفع، لولا حرية الكلمة التي نقلت إليها الأفكار التي اقتبستها وانتفعت بها . . . لقد مزقت البشرية نفسها طويلاً بالحروب الدينية حتى بين أصحاب الدين الواحد ، واليوم تمزق نفسها بالصراع المذهبي ، ولايجتاح هذا الوباء الحكومات وحدها ، بل ويجتاح الأمم والأفراد أيضاً . . . صحيح أن وراء هذا الصراع المذهبي ، كما كان وراء ذلك الصراع الديني ، لهث الأطماع ، ونزعة السيطرة .

ولكن النتيجة واحدة بالنسبة لكلمة الحرية ، فهي مهما يكن باعث الصراع الضحية المسكينة ، والقربان الأسيف ، وقد يسأل سائل : ما معنى أن يكون المرء معتقداً ، إلا إذا كان ملتزماً بعقيدته ، ضعيفاً بإيمانه . . . وهذا الالتزام ، يحمل المعتقد على نبذ

ما يناهض اعتقاده . . . وتأتي الإجابة : نحن لانلوم أصحاب العقائد على إيمانهم واعتزازهم بما يعتقدون . . . إنما نلومهم إذا لم يحترموا هذا الحق لغيرهم ونلزمهم حين يتوسلون لنشر إيمانهم بالاكراه لا بالاقناع . . فإذا قالوا : إننا نعتمد على الاقناع لا على الإكراه ، فقد سلموا من فورهم بحق الفكر والكلمة في مناقشة عقائدهم وتمحيصها . . .

إن جميع العقائد والفلسفات ، استمدت وجودها من حرية الكلمة وسيادة الضمير ، وهي لهذا تقع في هوة فارغة من التناقض حين تعتمد في بقائها، على تحطيم القوة التي منحتها وجودها . . . وحقاً إنه لايثير الدهشة مثل خوف صاحب العقيدة على عقيدته من مناقشتها . . . فإذا كانت عقيدته حقاً وصواباً ، فلن تزيدها مناقشة الفكر إلا ألقاً وتمكناً . . . وإذا كانت باطلاً ، فما نفع هذا المعتقد في أن يظل عبد عقيدة زائفة . . .وإذا كانت خليطاً من الصواب والخطأ، فإن المناقشة الكاملة لها ستكشف عن مواطن الضعف والقصور فيها ، فتستكمل العقيدة صوابها . . .

هكذا لابد من سلامة المصير الإنساني كله من الاتفاق على أن حرية الكلمة حق مطلق . . . ولابد من أن تفصح تشريعات الأمم وقوانينها عن هذا الإقناع . فأحاديث الأمم كمايقول محمد عبده : « تدور على محور أفكارها ، إذ اللسان هو المترجم عما يختلج بالضمير من الصور المحفوظة والمعاني المستحيلة ، على اختلاف أشكالها ، وتنوع فنونها،وتشعب مجادلاتها ومحاوراتها»(١) . وهذه بطبيعة الحال تشكل الأساس في تطور البشرية وتقدمها ، وهي مستفيدة من كل فكرة على مستوى الفرد والأمة ، والانسانية .

الحرية الفكرية يجب أن تتميز بإبراز الحقيقة كما يقول قاسم أمين ، فهي تحتاج إلى أن تكون منزهة عن الزيادة والنقصان . . . ولا يقبل أن يبدل فيها أو يغير منها أو يتنازل عن حرف مراعاة لأي أمر كان »(٢) . وهي تحتمل « ابداء كل رأي ، ونشر كل مذهب ، وترويج كل فكر»(٣).والحرية بهذا المعنى تحتاج إلى استقلالية الشخصية المتميزة باستقلالية الفكر فلا يجوز مطلقاً

---

(١) عبده ، محمد : الأعمال الكاملة ، جـ٢ ص ٤٤
(٢) امين قاسم : الأعمال الكاملة ، ص ١٥٦
(٣) نفسه : ص ٤٣ راجع ص ١٥٣ من نفس المصدر

أن ندعي أننا عرفنا الحرية ، وأننا نقدرها قدرها إلا إذا كنا نحترم استقلال الفكر على حسب رأي رشيد رضا: « فلا نعارض أحداً في إبداء رأيه واظهار علمه باللسان أو القلم ، ولايمكن أن نخطو إلى الأمام بدون هذا »(١) .

إذن ابراز الحقيقة لايمكن أن يكون إلا باستقلالية الفكر ، والتي هي شرط ضروري للارتقاء من كل علم وكل عمل . والحقيقة يجب أن تبرز وأن تقال . فالتفكير كمايقول سلامة موسى « لايكون حراً طليقاً حتى تستطيع البوح والافضاء به إلى غيرنا ، لأن الفكرة طاقة ، أي قوة من قوى الذهن ، لاتزال منحبسة شأنها شأن جميع القوى المحبوسة تعذب الذهن حتى تنصرف بالعمل . . . وكل منا يعرف أن في الافضاء والبوح منفرجاً للصدور ، وان همومنا تخف إذا شاركنا غيرنا فيها ، والخواطر العلمية أو الفلسفية تؤذي صاحبها وتعذبه إذا لم يجد لها منصرفاً بالبوح بها إلى الناس ، لأنها تبقى في نفسه كالسهم الرابض لايستريح منه حتى يفضي بها إلى الناس »(٢) . إذن حرية الفكر هي حرية القول كما يراها سلامة موسى .

فحرية القول إذن تتوقف عليها مسألة ابراز الحقيقة ، التي يتوقف عليها عنوان ارتقاء الأمم كما يقول رشيد رضا ، ويراد بحرية القول هنا « أن يقول الإنسان ما تدله عليه حرية الفكر ، أي أن يصرح بما يعتقده بلا تدجيل أو مداجاة أو تمويه ، فلا يقول شيئاً وهو يعتقد خلافه ... فإذا نظرت إلى الأمم الراقية رأيتها تقرب من الإرتقاء بقدر تعويلها على حرية القول ، أي أن أكثرها حرية أرقاها منزلة ، وأقواها شكيمة »(٣) . والمقصود بالقول هنا ، أن يكون مساعداً أو هادفاً للوصول إلى الحقيقة التي يتوخاها الناس كما يرى شبلي شميل . فمن الواجب أن ينصرف الإنسان عن تنميق الكلام وبذلك « تتقوم طباعه ، وتقل سخافاته ، ويكثر جده ، ويقل رياؤه ، وينشط من الذل ، ويرتقي ارتقاء حقيقياً » (٤) . وبهذا يحق له فعلا أن يعد إنساناً .

---

(١) رضا ، رشيد : (المنار) المجلد ١٢ مصر ، ١٣٢٧ ص ١١٣ — ١١٧ . أوردتها لجنة الباحثين في كتاب حصاد الفكر العربي في قضية الحرية ، ص ١٨٦

(٢) موسى ، سلامة : حرية الفكر وابطالها في التاريخ ، ض ١٣ ص ١٧

(٣) رضا ، رشيد : المصدر السابق ص ١٨٨

(٤) شميل ، شبلي : مجموعة شبلي شميل جـ ص ١

والحرية الفكرية ترتبط بعامل المعرفة والوعي ، « فالإنسان في أكثر أعماله وأفكاره ليس ابن غرائزه » كما يرى شبلي شميل « بل صنع تربيتنا من المهد إلى اللحد » (١) . يقول أحد الحكماء : إن سمحتم لي بتحسين التربية ألزمت نفسي لكم بإصلاح أحوال العالم بأسره . فالعقول البشرية كما يقول الطهطاوي: « متى بلغت مبلغاً عظيماً في فهم المعارف المعاشية ، اتسعت في المعاملات ، وتشبثت باختراع مايعين على المنافع العمومية من الأدوات والآلات ، واهتم أهل العصر بتمامهم في مزاولة الأعمال والأشغال ، وصار للماهرين في الفلاحة والصناعة والتجارة اقتدار على تدوين كنهها وتقييدهم فيها جميع التجديدات، فبهذا تتجدد بالمعارف المكاسب الوافرة ، والمغانم المتكاثرة يوماً فيوماً » (٢) . فالحرية إذن بحاجة إلى مربٍ كما يرى أديب إسحاق « ولايتوهمن محب الحرية أن الحاجة إلى المربي والدليل منافية لما نقتضيه حريته ، أو مشعرة ببقاء الإستبداد . فإن هذه الحاجة قد عرفت، وألفت في أظهر البلاد تمدّناً ... وما تزال من لوازم النماء والبقاء في الإجتماع الإنساني مادام في الأرض علماء، وجهلاء، وحكماء، وسفهاء، وخاصة، وعامة، ومادام الإنسان محل خطأ ونسيان ، ولكن يشترط في المربي والدليل أن يكونا ممّن اجتمعت الكلمة عليهما، وحصلت الثقة بهما(٣) . « فالإنسان يجب أن لايكون عبداً ذليلاً لايملك أدنى حرية في القول والفكر والعمل تجاه القضايا المألوفة من واقع، وعادات، وتقاليد»(٤) . على حدّ تعبير شبلي شميل . لأن الإنسان يجب أن لايترك لغرائزه، فالتربية أساسية له، وهي السبيل إلى ارتقاء طريق العلم والمعرفة الأساس في بناء الحضارة وتقدمها وازدهارها ، فالضرورة الإنسانية تستدعي الإلتفاف حول كعبة العلم الصحيح ، لأنها الوسيلة الوحيدة لهدم الجهل « فليتوخ دعاة الإصلاح هذه الغاية في معاهد التعليم، فذلك أدعى لاتساع المدارك » (٥) . نعم ، نستطيع القول : إن حرية التعليم هي

---

(١) المصدر السابق : ص ٢

(٢) الطهطاوي ، رافع رفاعة : الأعمال الكاملة جـ٢ ص ٤٧٦

(٣) اسحق ، اديب : الكتابات السياسية والاجتماعية ، ص ٦١-٦٢

(٤) شميل ، شبلي : مجموعة شميل جـ١ ص ٦

(٥) شميل ، شبلي : مجموعة شميل جـ٢ ص ٢٨٦

ضرورة إنسانية من أجل تمتين وتوسيع الروابط مابين مختلف أفراد المجتمعات ، وقد أصبحت بديهية من أجل التطور والحضارة ، وهي في نفس الوقت مرتبطة وبشكل منطقي بحرية القول أو التعبير ، فإذا كانت حرية التعبير تعني حرية الإنسان في نشر آرائه وأفكاره ، فمن البدهي أن يستطيع تعليمها ، وذلك ، إما عن طريق حلقات خاصة كما فعل العلماء والكتاتيب قديماً ، وإما عن طريق المدارس والمعاهد المنظمة كما يجري حالياً . ومن تحليل فكرة التعليم وحريتها اتضح بأنها تنطوي على ثلاثة حقوق أساسية هي: الحق بالتعليم ، والحق بالتعلم ، والحق باختيار المعلم . فالإنسان لايكون إنساناً حقيقياً على حد رأي محمد عبده إلا بالتربية « وليست هي إلا عبارة عن اتباع الأصول التي جاء بها الأنبياء والمرسلون من الأحكام والحكم والتعاليم ، وهي عبارة عن السعادة الحقيقية ، تعلم الإنسان الصدق ، والأمانة ومحبة نفسه ، فإذا تربى أحب نفسه لأجل أن يحب غيره ، وأحب غيره من أجل أن يحب نفسه(١). باختصار إذا تربى الإنسان أحس في نفسه أنه سعيد ، فمن كانت لديه موهبة علمية يجب أن يكون حراً في التعبير عنها أو نشرها وتعليمها ، فالإنسان يظل حراً ، طالما استطاع ، أن يقدم للآخرين مالديه من علم أو إيمان أو عقيدة . وحرية الإنسان في هذا المجال ، تعني بأن ينهل من العلم مايشاء ، وأن يتثقف بالطريقة التي يشاء ، وأن لايجد قسوة بممارسة هذا الحق إلا في إمكانياته العقلية والذهنية أو القدرة على الإستيعاب. وفي الحقيقة فإن التربية ليست بنت يومها ، أو وليدة حاضرها ، وإنما هي نتاج اجتماعي تاريخي ، تمتد جذوره بعيداً في أعماق الماضي . ولها أصولها التاريخية التي تعين على فهم القضايا. وقد كان سقراط على حق عندما قرن « المعرفة بالفضيلة ، وأكد أن من يقتنع بشيء يتحمس لفعله ويدفع الآخرين إلى فعله بنفس الحماس »(٢) .

إن كل سلوك هادف لابد له من فكرة وراءه تحركه وتوجهه وتبعث فيه ومن حوله الحياة. والحق مع أفلاطون لأنه ربط النظام الإجتماعي بعملية التربية. فهو ينظر إلى التربية بأنها جزء لايتجزأ من المشكلات الإجتماعية الكبيرة ، وأنها وسيلة لحل هذه المشكلات

---

(١) عبده ، محمد : الأعمال الكاملة ج ٣ ص ١٥٦

(٢) الجيار ، الدكتور سيد ابراهيم : دراسات في تاريخ الفكر التربوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط ١ ، ١٩٧٤ ، ص ٩

الأجتماعية والسياسية . . . ولقد نادى أفلاطون بمبدأ تكافؤ الفرص من ناحية وضع كل شخص في المكان المناسب حسب موهبته الطبيعية من أجل عملية الربط هذه »(١) . أما تسيشرون الذي رأى أن « المعرفة هي المرشد العملي في شؤون الحياة العامة والخاصة فهو على حق أيضاً ... لأن الإنسان لابد أن يكون غنياً بالثقافة، واسع الإطلاع ، وأن يكون قوي الذاكرة .... وعليه أن يلمّ بالأدب والهندسة والفلك والموسيقى والطبيعة والتاريخ والقانون المدني والفلسفة » (٢). وكل ذلك ضرورة لإعداد الفرد للحياة العامة ، فأهم أغراض التربية إذن في الفكر اليوناني ، هو تكوين المواطن الصالح ، والخطيب الصالح ، والجندي الصالح وهذه ضرورة أيضاً، وإذا كان دور التفكير الإنساني الذي كان في العصور الوسطى منصباً على أساس اعتباره « إنه الوسيلة للوصول إلى الحق »(٣) . حيث تضمن الإسلام في نظامه التربوي ، ماخلفته الثقافات القديمة، بالإضافة إلى ماأضافوه من تعاليمهم، وفلسفتهم، وطريقة حياتهم التي رسمها الدين الجديد .... إذ « طبق هذا التراث في إطار اجتماعي وحضاري ، استطاعت التجربة الإسلامية من خلاله أن تحقق حركة فكرية شجعت حرية البحث والباحثين، مع توفير الوسائل بالنسبة لكل راغب في العلم والثقافة »(٤) . كان هدف التربية الإسلامية التعمق في الأمور الدينية والدنيوية ، وطلب العلم لذاته لالشيء آخر . فامتزج من خلال ذلك « العلم بالعقيدة ، وارتبط بحاجات البشر ، واستند على دور العقل على أنه وسيلة العلم والمعرفة »(٥) . وذلك من أجل أن تأخذ الحرية الفكرية أبعادها التربوية ، أما في عصر النهضة والعصر الحديث ، فقد كان للفكر العربي التربوي انعكاسات في جميع مجالات الحياة الفكرية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية ، حيث كان للتربية اتجاهات شملت قيام نظم تعليمية ، ارتبطت بالنزعة الفردية ، وبقيمة الفرد وأهميته ، ودوره في بناء مجتمعه ، من خلال الدعوة إلى المساواة ،

---

(١) المصدر السابق : ص ٨١
(٢) نفسه : ص ١١٠
(٣) نفسه : ص ١٢٤
(٤) نفسه : ص ١٣٦
(٥) نفسه : ص ١٤٢

وتطبيق مبدأ تكافؤ الفرص مع توجيه التربية وجهة اجتماعية ، تستمد سماتها ومقوماتها من أهداف المجتمع . من خلال ذلك نرى أن التعليم في عصورنا الحديثة قد تأثر بالمذاهب والاتجاهات السياسية والاقتصادية والفكرية المتصارعة .

هكذا أصبحت حرية التعليم في أغلب الدول الحديثة ، ومنها وطننا العربي ، حرية بديهية،وذلك بعد أن أخذ التعليم يشكل أحد اختصاصات الدولة الأساسية. والشرعة العالمية لحقوق الإنسان ، لم تهمل ذلك حيث نبهت إلى ضرورة التعليم وأهميته . فالمادة –٢٦– تنص على :

« لكل شخص الحق في التعليم .... ويجب أن تهدف التربية إلى إنماء شخصية الإنسان إنماء كاملا ، وإلى تعزيز احترام الإنسان والحريات الأساسية ، وتنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات العنصرية أو الدينية ، وإلى زيادة مجهود الأمم المتحدة لحفظ السلام » (١) . .

وأخيراً ، لابد للحرية الفكرية من أن تأخذ أبعادها من خلال نشرها وإذاعتها بوسائل الإعلام كافة ، من كتابة وخطابة وطباعة وإذاعة وتصوير وأفلام ، فحرية الرأي ، وحرية التعبير عنه تستدعي ذلك من أجل ، أن تستفيد منها المجتمعات والإنسانية قاطبة . فمن الواجب أن لاتكون احتكاراً لأحد ، وأن لاتمنع قهراً واستبداداً من قبل أحد ، وكما يقول جمال الدين الأفغاني: «متى رسخ في نفوس قوم، إنه لا خيار لهم ، في قول، ولا عمل ، ولا حركة ولا سكون . وإنما جميع ذلك بقوة جبارة ، وقدرة كاسرة ، فلا ريب ستتعطل قواهم ويفقدون ثمرة ماوهبهم الله من المدارك وتمحي من خواطرهم قدرة السعي والكسب . وأجدر بهم بعد ذلك أن ينحلوا من عالم الوجود إلى عالم العدم »(٢) . فالأمة التي تتخذ القوة القاهرة سلاحاً في نقض المبادىء المخالفة لمألوفها بعيدة عن أسباب التقدم ووسائل التمدن على حد قول شبلي شميل « حتى تقطع السلاسل وتمزق الحجب الحائلة بينها وبين حرية البحث التي تطلق للعقل عنان الفكر ، فتزداد معرفة

---

(١) ملحم ، حسن : محاضرات في نظرية الحريات العامة ، مطابع ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر ، بدون تاريخ ، ص ١٤٢

(٢) الأفغاني ، جمال الدين : الأعمال الكاملة ص١٨٣ – ١٨٤

بالأسباب والحقائق وتشتغل بكل مايعرض لها فتتمسك بما تؤيده الشواهد ، وهكذا يستخدم المرء أفكاره لفهم الحوادث عوضاً عن أن يستخدم الحوادث لتأييد أفكاره حرصاً عليها »(١) .

هكذا تتضمن حرية المطبوعات ، على أن باستطاعة الفرد التعبير عن أفكاره ونشرها بواسطة الكتابة في الصحف والمجلات ، والكتب والإعلانات ، وبواسطة التقدم التقني كالراديو والتلفزيون والمسرح والسينما ، من أجل أن يستفيد منها الفكر الإنساني مهما كانت اتجاهات هذا الفكر ومذهبيته ، فهي ضرورة بالنسبة له لتطويره . فممّا يعين على سعة دائرة التمدن في بلاد الدنيا حسب رأي الطهطاوي « ترخيص جميع الملوك للعلماء وأصحاب المعارف في تدوين الكتب الشرعية والحكمية والأدبية والسياسية ثم توسيع حرية ذلك بنشره طبعاً وتمثيلاً »(٢) .

ومهما يكن من أمر للحرية الفكرية، فإنهاتبقى الأساس والمنطلق لكل تطور بالنسبة للإنسانية ، وإن كان لها الكثير من المخاطر ، والتاريخ أكبر شاهد على ذلك ، إذ يؤكد أن معظم الذين أباحوا بما في صدورهم ، مما اعتقدوه حقيقة علمية أو فلسفية أو أدبية ، نالوا من الاضطهاد والعذاب والحبس حتّى والقتل الشيء الكثير . وسبب ذلك أو علته أن الناس مطبوعون على الكسل والإستنامة إلى ماألفوه من العادات الفكرية والعملية ، فمن السهل على الإنسان أن يجري على عادة أمسه، من أن يلجأ إلى التجديد، وإذا ماابتدع إنسان فكرة جديدة ، أو نظرية جديدة ، في مجالات الحياة المتعددة، فإنه لابد من أن يصدم في أول وهلة ، لما يكلفه إبداعه هذا من تفكير لدى الآخرين كانوا بغنى عنه ، وربما المصلحة المعاشية والمالية كثيراً ماتكون متعلقة بتلك العادات المألوفة وتبديلها يضيّع على بعض الطبقات مصالحها . فالغني يكره الإشتراكية لمصلحة واضحة ، والذين تعودوا على الإستغلال والرشوة لايناسبهم تطبيق العدالة . وكذلك الذين عاشوا في ظل التعصب لأفكارهم البالية القديمة ، وغطوا في غياهب الجهل

---

(١) شميل ، شبلي : مجموعة شميل ، ج ٢ ، ص ٤

(٢) الطهطاوي ، رافع رفاعة : الاعمال الكاملة ج٢ ، ص ٤٧٠ ، ١٩٨١

تؤذيهم مسألة التطور والأخذ بمعطيات العلم ، والذين عاشوا في ظل القهر والخوف بسبب استبداد العادات والتقاليد والسلطة فإن خوفهم هذا يمنعهم من أن تطلق لذهنهم الحرية ، ومع كل هذا لابدّ للإبداع من أن يفوز في النهاية ، لأن كل تقدّم مشروط بإبداع بني البشر ، ولولا ذلك لما تم اختراع ولا اكتشاف ، ولما استطاعت الحضارة أن تصل بالإنسان إلى ما وصلت إليه الآن .

في كل الأحوال،الذي يهمنا الآن — ونحن نعالج موضوع الحرية الفكرية — إنساننا العربي ، لأن تحريره شرط جوهري من أجل تحقيق طموحاته وأهدافه نحو التطور والحضارة ، والتي يكمن فيها شرط تحرره الاقتصادي والإجتماعي والسياسي. ونحن إذ نعالج في هذا الباب موضوع مفهوم الحرية الفكرية عند مفكرينا العرب في العصر الحديث ، فاننا نؤكد أننا لاننطلق في هذه المعالجة من السديم والمتاهة ، بل ننطلق من تاريخ إنساننا العربي الفكري ، من تراثه الممارس والمكتوب ، كي نستعيد معه حاضره المحاصر وهويته المهدورة، نستعيدتراث العربيفي الحرية كي نضيف إليه، ونمارسه في ظرفه الراهن ، بعد أن نكون قد استفدنا من معطيات الإنسانية ضمن هذا الإطار ، ففكرنا العربي ، كأي فكر في الدنيا ، لابد له من أن يتأثر بغيره ، وأن يأخذ من هذا الغير كما يعطيه ، وهذه ضرورة لتطور البشرية .

ونحن إذ نؤرخ في هذه الدراسة فترة محددة من تاريخنا الطويل الغني ، وهي الفترة الممتدة مابين النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، ومطلع القرن العشرين. فإننا لابد لنا من أن نؤكد أن القرن التاسع عشر ، هو القرن الذي استقرت ورسخت فيه الحرية الفكرية ، و القرن الذي ولد في حجر الثورةالفرنسية. وهو القرن الذي أعلن داروين في منتصفه للناس « إن الإنسان لم يكن عالياً فسقط ، بل كان ساقطاً فتطور وارتفع »(١) ويمكن القول إنهذا القرن اتسم بنزعات تعززت من خلالها الحرية الفكرية منها :.

١ — « تمرد العمال في جميع أقطار أوربا ، وتفشى بينهم النظر الثوري في

---

(١) موسى ، سلامة : حرية الفكر وأبطالها في التاريخ ، ص ٢١٠.

أحوال معيشتهم ، وتعدى هذا النظر أحوال المعيشة إلى أحوال الضمير ، فنزعوا إلى الحرية في الدين ، والحرية في الإقتصاد ، والسياسة ،والاجتماع .

٢ ـ إقبال العلماء بشراهة وإدمان على درس العلوم على اختلافها ، مما كان له الأثر الكبير في ترويج الحرية الفكرية .

٣ ـ « تحوّل الدرس في الكتب المقدسة جميعها من الإيمان والتسليم إلى النقد والتمحيص والتنقيب عن الآثار »(١) .

إن القرن التاسع عشر حافل بأسماء العلماء والفلاسفة: لابلاس ، وليال .وداروين وسبنسر وهلمهولتز ، وماركس ، ونيتشه ، وكينجوجرد ، وغيرهم من الذين لهم أثر كبير في تشجيع حرية الفكر ، واعطائها أبعادها بين صفوف الإنسانية .

فأين موقع الوطن العربي في تلك الفترة التي نؤرخ لها ؟ . وكيف فهم العرب الحرية الفكرية وأبعادها كما تبناها مفكروهم ، وباحثوهم ؟ .

هذا ما سأعالجه ضمن الفصول الأربعة القادمة .

---

(١) المصدر السابق : ص ٢١٠ ـ ٢١٨

الفصل الثالث

الحرية والعقل

في الطبيعة أجسام حية عديدة مختلفة الجوهر والماهية : وهي كما هو معترف عليها ثلاث ممالك : مملكة النبات ، ومملكة الحيوان ، ومملكة الإنسان . تتميز مملكة الإنسان عن المملكتين الأخريتين بالعقل . هذا العقل الذي جعل من الإنسان كائنا ممتازاً للغاية ، بينه وبين سائر الحيوانات مسافة سحيقة ، تستحق له مكانة خاصة(١) . وقدعرف ديكارت الإنسان على إنه جوهر مفكر(٢).وهذا التعريف يمنع أن يكون الإنسان حيواناً ناطقاً ، كما عرف في الماضي ، ويوجب أن يكون ناطقاً ومفكراً. وهو بواسطة هذا العقل يحقق ذاته ، ويتعامل مع الواقع والوجود والله ، ويتعرف على مافي هذا الكون من ظواهره وخوافيه كونه مفكراً . ويعتبر المثاليون « العقل موهبة خاصة بالإنسان تميزه عن سائر المخلوقات »(٣) . فعن طريق هذا العقل يستطيع الإنسان أن يلج عالم المعنويات ، وان يفهم الأمور المجردة التي لايستطيع أن يدركها بالحواس . فالعقل شيء معنوي، يختلف عن الجسم بطبيعته ووظيفته.لأن الجسم بنظرهم شيء مادي يخضع لجميع القوانين التي تخضع لها المادة ، وله أيضاً صفاته المعروفة ، ولو كان العقل مادياً لاصبح جزءاً من الجسم ، يخضع لقوانينه ، ويشاركه صفاته المادية . ولكنه غيره . وآية ذلك أنه مصدر الإرادة ، ومنبع الفرح والحزن ، ومبعث الحب والكره.وما الجسم إلا أداة العقل المادية التي يسخرها لتنفيذ مآربه ، وذلك أن العقل عند تعامله مع المادة ، يستعمل العين مثلا لرؤيتها واليد

---

(١) كرم ، يوسف : الطبيعة وما بعد الطبيعة ، ص ٣٤

(٢) نفسه : ص ٥٥

(٣) جعفر ، د.نوري : الفكر طبيعته وتطوره ، المكتبة الوطنية ، ط ٢ ، بغداد ١٩٧٧ ، ص ٢١

لتحريكها ، أو نقلها من مكان إلى مكان آخر ، والأذن لسماع ماتحدثه من أصوات ، فالعين والأذن واليد لاتدرك معنى الأشياء ، لأن ذلك من خواص العقل . ثم إن العقل يتذكر ويتأمل ، يتذكر الماضي وقد يتنبأ بالمستقبل . فالعقل يدرك الجسم ، ولكن الجسم لايدرك العقل . والعقل كذلك يميز بين الخير والشر ، وبين الحسن والقبح ، وبين الطول والقصر ، وبين البعد والقرب ، وما يجري مجراها من الأمور المجردة اللاحسية ... ومع كل هذا فإن العقل موجود داخل الجسم من وجهة النظر المثالية ، وإنه يقوم بواجباته عن طريق الجسم ، فما طبيعة الصلة بينهما ؟ وماهي العلاقة بين الجسم المادي والعقل اللامادي ؟ .

كيف يتم الإتصال بين هذين الشيئين المتناقضين ؟ تلك مشكلة فلسفية عويصة واجهت الفلاسفة ، وذهبوا في تفسيرها مذاهب شتى ... وبشكل عام فإن نظرية الفلاسفة المثاليين في نشوء المعرفة الإنسانية ، تستند إلى نظريتهم في العقل ... وبما أن المعرفة تتعلق بادراك الإنسان محتويات الكون المؤلف بعد التحليل والتدقيق من الظاهر والجوهر ، أو المادة والفكر... هكذا فإن لدى الإنسان نوعين من المعرفة هما: المعرفة الحسية أو الجسمية ، والمعرفة العقلية ، أداة أولاهما الحواس ، وأداة الثانية العقل.والمعرفة الحسية بطبيعتها معرفة ناقصة وسطحية ، وكثيراً ما تكون ممسوخة ومشوّهة ، ولابد من أن يقوم العقل بتصحيحها ... ولقد أثرت نظرية الفلاسفة المثاليين هذه على مسائل التّربية ، وتركت آثاراً ملحوظة ضمن هذا المجال ، بحيث يمكن أن نقسمها إلى قسمين أساسيين « التّربية الحرة ، والتّربية المهنية »(١) . تتعلق الأولى بتّربية العقل دون الالتفات إلى مايجنيه هذا العقل من فوائد مادية منها ، أما التّربية المهنية فاهتمامها منصب على تعلم الحرف المعروفة ، ولا علاقة لها بالعقل ، وإنما يتعلمهاالفرد بالممارسة الجسمية.وهنالك كذلك النزعةالسيكولوجية ذات الأساس الفلسفي في تفسير العقل . وتسمى نظرية الملكات العقلية ، حيث تتلخص هذه النظرية « في أنها تعتبر العقل مؤلفاً من قوى أو قرائح أو ملكات متخصصة ومنفصلة عن

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٧

بعضها . أهمها الذاكرة والفكر والخيال والانتباه . لكل منها غذاؤه الثقافي الخاص به » (١) . فغذاء الفكر مادة الرياضيات ، وغذاء الذاكرة مادة التاريخ ، وغذاء الخيال مادة الأدب ، ومعنى هذا أن العقل مكوّن من قوى فطرية موجودة سلفاً بشكل فجّ أو بدائي عند الولادة يحتاج إلى صقل أو تهذيب عن طريق التعليم . ولهذا فإن وظيفة التعليم ، هي من وجهة النظر هذه ، تدريب هذه الملكات وتنشيطها عن طريق تزويد كل منها بالغذاء الفكري الملائم ، ويسمى هذا المبدأ « مبدأ التدريب العقلي أو الشكلي » ، فإذا دربت الذاكرة مثلا على حفظ التواريخ والأسماء ، فإنها تتدرب تلقائياً ... مثلها في هذا الشأن كمثل عضلات اليد التي عندما تقوى في التدريب على رفع الأثقال مثلاً ، فإنها تقوى في الوقت نفسه على طرق الحديد وسائر وجوه النشاط البدني الذي تستعمل اليد فيه ، ويصدق المبدأ نفسه على الملكات الأخرى . ويسمى هذا المبدأ « المبدأ السايكولوجي » (٢) . مبدأ انتقال أثر التدريب . وهناك التفسير العلمي للفكر الذي يستند « على مجموعة العلوم الفسلجية والتشريحية التي تدرس تركيب خلايا المخ ، وتوزيع هذه الخلايا في أرجائه المتعددة ، ووظائف كل منها ومزاياها الخاصة » (٣) ، وما يجري مجراها كعلم تركيب خلايا المخ ، وعلم توزيع مواقع الآليات العصبية ، وعلم تشريح الخلايا العصبية ، وعلم الأعصاب التشريحي. هذا بالإضافة إلى مجموعة العلوم التي تدرس موجات الجسم الكهربائية . كعلم فسلجة كهرباء الجسم ، وعلم تسجيل موجات القلب الكهربائية ، وعلم تسجيل موجات الدماغ الكهربائية . ومجموعة العلوم التي تدرس تركيب الخلايا العصبية المخية ووظائفها ، وبالاستعانة بالمايكروسكوب الاعتيادي والمايكروسكوب الألكتروني ، الذي يكبّر حجم الخلية التي لاتراها العين المجردة ... والحياة العقلية للإنسان بحسب التعبير السايكولوجي ، إذن هي من ناحية أساسها الفسلجي ، النشاط العصبي والتكوين الفيزيولوجي لجسم الإنسان ، وإذا كنا نقصد بالوظائف العقلية، الذاكرة والإنتباه والخيال والفكر واللغة ، وهذه وظائف عقلية عليا ، لأن مركزها الجسمي أو العصبي أو الفسلجي وقع في القسم الأعلى من الدماغ (أي في القشرة

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٨

(٢) المصدر السابق : ص ٢٨

(٣) نفسه : ص ٦٢

المخية) كما يؤكد العلم . ولأنها الأساس الفكري الذي ساعد الإنسان على التغلب على الطبيعة ، وإيجاد الحضارة الإنسانية . ولأنه يقابلها وظائف عقلية دنيا ، هي الغرائز والإنفعالات التي تقع في القسم الأسفل أو الأدنى من الدماغ » (١) . فإننا لابد لنا من أن نؤكد على أن الوظائف العقلية مترابطة متلاحمة فيما بينها من الناحية العملية . ومتبادلة الأثر رغم تخصصها . وهي أيضاً موجودة بتلاحم غير قابل للعزل من الناحية العملية مع العمليات العقلية الدنيا من جهة ، ومع نشاط الجسم كله من جهة ثانية ، وهذا الجسم بدوره ، مرتبط بالبيئة التي يعيش فيها ، الطبيعية ، والإجتماعية ، ارتباطاً غير قابل للانفصام .

يتضح من كل مامر معنا إذن «أن العمل الذهني ، بالتعبير الشائع ، أو الوظائف العقلية العليا ، أو العمليات العقلية العليا ، بالتعبير السايكولوجي ، أو الحياة العقلية ، بالتعبير الفلسفي أو النشاط العصبي الأعلى ، بالتعبير الفسلجي ، كيان متماسك موحّد مترابط كترابط الجسم الحي مع تخصص وظيفي في مناطقه المتعددة ، يقع ضمن اطاره العام ، لاخارجه أو على حسابه ... معنى هذا ان النشاط العقلي الأعلى ، ماهو بعد التحليل والتدقيق ، سوى « نشاط الجسم بأسره بارتباطاته البيئية الطبيعية والاجتماعية » (٢) .

هكذا يتضح لدينا ، بأنه قد تقاسمت دراسة الحياة العقلية عند الإنسان منذ بدايتها نزعتان متنافرتان ، هما : النزعة « الفلسفية المثالية » والتي أخذت بالتضاؤل مع تقدم المعرفة العلمية ، والنزعة الجسمية الفسلجية التي أخذت تشتد مع الزمن ومع تطور العلم الحديث .

من هذا المنطلق ، وإذا ماأردنا أن نعرّف العقل قلنا إنه « قوة في الإنسان تدرك طوائف من المعارف اللامادية . فهو يدرك ماهيات الماديات ، ويدرك معاني عامة كالوجود ، والجوهر ، والعرض ، والعلّية ، والمعلولية ، والغاية والوسيلة ، والخير والشر ، والفضيلة والرذيلة ، والحق والباطل . ويدرك كذلك علاقات أو نسباً كثيرة كالعلاقة بين أجزاء الشيء الواحد ، وعلاقات الأشياء فيما بينها ، وعلاقات المعاني ،

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٨

(٢) المصدر نفسه : ص ١٢٤

والعدد والترتيب .... ويدرك أيضاً مبادىء عامة في كل علم وفي العلوم إجمالا، وليس في التجربة شيء عام . ويدرك وجود موجودات غير مادية ، كالنفس والله وخصائصها الذاتية ، وذلك بالاستدلال بالمحسوس على المعقول ، أو بالمعلول البادي للحواس على العلة الخفية عليها . وبواسطة الاستدلال أيضاً الفنون والعلوم »(١) . إذا كان هذا دور العقل ومفهومه وأبعاده واتجاهاته بشكل عام ، فكيف أخذ مفهومه وأبعاده عند العرب ؟ .

أولاً — العقل في الفكر الفلسفي الاسلامي

يأخذ العقل جملة من المعاني عند العرب ، أكثرها يؤيد وجهة النظر المثالية، ومنطلقها الديني ، « فعقل الشيء، معناه فهمه وتدبره ، وعقل فلان من الناس، معناه عرف الخطأ الذي كان عليه ، والعاقل هو المدرك الفاهم الحكيم ، والعقول هو المدرك الفاهم الأمور . والعقل كما هو مبين في التراث العربي يقال على أنحاء كثيرة : منها الشيء الذي يقول به الجمهور في الإنسان إنه عاقل ، ومنها كذلك العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون : هذا مايوجبه العقل أوينفيه العقل »(٢) .

لقد مجدالعرب العقل كثيراً، ففي كتاب الطب الروحاني لأبي بكر بن زكرياالرازي، يتجلىمفهوم العقل ومدحهومكانته(إن الباري عز اسمه إنما أعطانا العقل وحبانابه لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية مافي جوهر مثلنا نيله وبلوغه ، وأنه أعظم نعم الله عندنا ، وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا . فبالعقل فضّلنا على الحيوان غير الناطق ، حتّى ملكناها وسسناها وذللناها وصرفناها في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها . وبالعقل أدركنا جميع مايرفعنا ، ويحسن ويطيب به عيشنا ونصل به إلى بغيتنا ومرادنا . فقد أدركنا صناعة السفن واستعمالها حتّى وصلنا بها إلى ماقطع وحال البحر دوننا ودونه . وبه نلنا صناعة الطب الذي فيه الكثير من مصالح أجسادنا، وسائر الصناعات العائدة علينا النافعة لنا . . . وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منا المستورة عنا . وبه عرفنا شكل الأرض والفلك ، وعظم الشمس والقمر ، وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها.وبه وصلنا إلى معرفة الباري،عز وجل ،الذي هو أعظم

---

(١) كرم ،. يوسف ،. العقل والوجود ص ٨

(٢) طوقان ، قدري حافظ : مقام العقل عند العرب ، ص ٦ .

مااستدبركنا ، وأنفع ماأصبنا . وبالجملة فإنه الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين ، والذي به نتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحس ، فنراها كأن قد أحسسناها ، ثم نتمثل لأفعالنا الحسية صورها فتظهر مطابقة لما تمثلناه وتخيلناه منها ، وإذا كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلالته ، فحقيق علينا أن لانحطه عن رتبته ولا ننزل من درجته ، ولانجعله وهو الحاكم محكوماً عليه، ولا وهو الزمام مزموماً ، ولا وهو المتبوع تابعاً . بل نرجع في الأمور إليه ، ونعتبرها به، ونعتمد فيها عليه . فنمضيها على امضائه ونوقفها على ايقافه. ولانسلط عليه الهوى الذي هو آفته ومكدره ، والحائد به عن سننه ومحجته ، وقصده واستقامته ، والمانع من أن يصيب به العاقل رشده وما فيه صلاح عواقب أمره . بل نروضه ونذلله ونحمله ونجبره على الوقوف عند أمره ونهيه ، فإنا إذا فعلنا ذلك صفا لنا غاية صفائه ، وأضاء لنا غاية إضاءته ، وبلغ بنا نهاية قصد بلوغنا به ، وكنا سعداء بما وهب الله منه ومن علينا به . . » (١) ولقد بلغ تمجيد العرب للعقل حداً دفعهم إلى القول : « إن الله عقل ، وهو المصدر لجميع العقول. وفي نظرية الفيض لابن سينا يتجلى لنا مقام العقل في شرح « أن الله عقل . . . . ولما كان الله عقلاً فالذي يصدر عنه عقل ... » ومن علماء العرب من جعل العقل هو الطريق الموصل إلى الملكوت الأعلى . ويرى الفارابي أن الدين والفلسفة لاتتناقضان وليس بينهما من اختلافات ، ذلك لأنهما تتفرعان من أصل واحد ، يحوي المعرفة والحق والحياة وهو العقل الفعال . . . » الذي هو فعال دائماً ، والمتحقق تحققاً تاماً ، وهو الله . . . وهذا العقل الفعّال هو المنهل الذي ينهل منه الفلاسفة والأنبياء . . . وإذا كان المصدر واحداً ، فالفلسفة واحدة والدين واحد » ودعا المعري إلى تحكيم العقل في كل شيء وإلى طاعته . ففي ذلك الرحمة والخير . وفي رأيه أن الخير لا يكون خيراً حقيقياً إلا إذا كان خاضعاً لحكم العقل ، وقد بلغ ابن طفيل درجة جعلته يقول : العقل يستطيع بالاستقراء والتأمل أن يدرك الحقائق العليا ادراكاً تاماً . وان هذا العقل لايحتاج إلى شريعة في تثقيفه وتوجيهه . . . ومن الآراء التي بثها ابن رشد في كتبه. يتبين أنه كان يتقيد

---

(١) طوقان ، قدري حافظ : مقام العقل عند العرب ، ص ١٠ — ١٠١ .

بالعقل ، ولايسير إلا على هداه ، حتى أنه دعا إلى تأويل الإجماع إذا كان الإجماع يخالف العقل . . »(١) .

لقد قال الكثير من علماء العرب بسلطان العقل وبالغوا فيه ، فإذا تحاكموا فإلى العقل ، وإذا حاجوا فبحكم العقل ، يقرون مايرشد إليه العقل ، وإذا تعارض دليل النقل ودليل العقل ، أوجبوا تأويل دليل النقل بما يوافق دليل العقل ، أو عملوا بدليل العقل ، وإذا تعارض حديث مع العقل ، اعتبروا الحديث مزوراً وغير صحيح. وفوق ذلك ، أخضعوا الأدب والتشريع إلى العقل ، وساروا في أساليبهم وفي معالجتهم القضايا على أساس العقل والمنطق ، فانطلقوا في ساحات الفكر وميادين العقل لم يعبأوا بالعراقيل والتقاليد والعوائق ، ولا بقداسة أو تقديس الماضي وسلطة الماضي ، فطهروا الفلك من أدران التنجيم ، وصححوا الكثير من الآراء التي كانت قائمة على جملة من الأخطاء ، ونبذوا النظريات التي لاتستقيم مع العقل في الطبيعة ، وأطاحوا بالخرافات التي تسود بعض فروع المعرفة . وأنشأوا مذهباً جديداً عرف بالمذهب العربي أو الطريقة العربية التي تقوم على جعل العقل المرجع والدليل والحكم .

وإذا ماتتبعنا مفهوم العقل وتطوره وتطور مبحثه في الثقافة العربية ، اتضح لدينا الدور الكبير الذي أعطاه العرب للعقل في ثقافتهم وحياتهم وعلاقتهم مع واقع الإنسانية ، وقيمها ، ومثلها العليا ، وإذا ما ألقينا نظرة خاطفة على مفهوم العقل في الثقافة العربية طالعتنا ثروة عظمى ، لايتسع المقام إلى ايرادها ضمن هذه الصفحات القليلة إلا بقبسات متفرقة عن تنوع نماذجها في مجالات مختلفة ، كيف لا ، وقد وصف العرب في الجاهلية « بالعقل »(٢) . ففي مجال اللسان العربي ، حفلت اللغة بمعاني العقل والنهي

---

(١) نفسه : ص ١٦ .

(٢) القول (لابن قتيبة) قال : « لم تزل العرب في الجاهلية تتواصى بالحلم والحياء والتذمم ، وتتعاير بالبخل والغدر والسفه ، وتتنزه من الدناءة والمذمة وتتدرب بالنجدة والصبر والبسالة ، وتوجب للجار من حفظ الجوار ورعاية الحق فوق ما توجبه للحميم والشقيق » . راجع كتاب العقل والمعايير (لاندره لالاند) تعريب وتقديم الدكتور عادل العوا . مطبعة الشركسية ١٩٦٦ م من مقدمته ص ٤

وما يتفرع عنها فقال العرب : العقل هو الحجى(١)، وهو الحجر (٢) وهو اللب(٣) وفي الاصطلاح الفكري: « العقل جوهر مجرد عن المادة في ذاته، وهو النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله (أنا) وقيل: العقل جوهر روحاني، خلقه الله تعالى متعلقاً ببدن الإنسان ، وقيل: العقل نور في القلب ، يعرض الحق والباطل ، وقيل: قوة للنفس الناطقة ، وقيل : العقل والنفس والذهن واحد، إلا أنها سميت عقلاً لأنها مدركة ، وسميت نفساً لكونها متصرفة ، وسميت ذهناً لكونها مستعدة للإدراك. إن العقل هو مايعقل به حقائق الأشياء . وهو قوة النفس . وهو العلم بصفات الأشياء حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها، أو هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين (٤) . والحق أنه نور في بدن الآدمي يضيء به طريقاً يبتدىء به من حيث ينتهي إليه درك الحواس فيبدو به المطلوب للقلب ، فيدرك القلب بتوفيق الله وهو كالشمس في الملكوت الظاهر .

وفي الاصطلاح الفلسفي ، قال قوم من قدماء الفلاسفة إن العقل من العالم العلوي. وهو مدبر هذا العالم . . . ومن التعابير الفلسفية : العقل الهيولاني ، وهو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات . . . . والعقل بالملكات هو علم الضروريات ، واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات . . . والعقل بالفعل هو أن تصير النظريات مخزونة عند قوة العاقلة بتكرار الاكتساب ، بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد ، لكنها لاتشاهدها بالفعل . . . . والعقل المستفاد : هو هو أن تحضر عنده النظريات التي أدركها بحيث لاتغيب عنه . . . . إن العقل الكلي هو مالم يكن بينه وبين (الواجب) واسطة ، وان كان، فإن كان مبدأ للحوادث العنصرية

---

(١) الحجى : لاصابة الحجة والاستظهار على جميع المعاني .

(٢) الحجر : لحجره عن ركوب المناهي ، وهـــو النهي : لانتهاء الذكاء والمعرفة والنظر اليه ، وهو نهاية ما ينتهي العبد من الخير المؤدي الى صلاح الدنيا والاخرة .

(٣) اللب : لانه صفوة الرب وخلاصته ، وقــال رجل (عاقل) و (عقول) وذو مرة اي عقل لان (اصل المرة احكام الفتل ، فضرب مثلا) والعقول بالفتح الدواء الذي يمسك البطن والمعقل والملجا وبه سمي الرجل . والعقلية بفتح القاف الدية . والعقيلة كريمة الحي وكريمة الابل . وعقيلة كل شيء اكرمه . والدرة عقيلة البحر ، اما العقــال فاتــه صدقــة عامــة (ملاحظــة يمكـــــن ان تكمل ونعود لكتاب العقل والمعايير ص ٥) .

(٤) لالند ، اندريه : العقل والمعايير ، ص ٦ ــ من المقدمة للدكتور عادل العوا .

فهو العقل الفعال وإلا فهو العقل الوسط (١) والعقل في الإسلام هو أساس الدين. ومنبع العلم ومطلعه ، هل جرى علم أو ازدهر فن ّ إلا على أساس العقل؟ وهل سيستقيم دين أو عقيدة أو مبدأ بلا عقل ؟ وهل يعرف إنسان ما أمر الله وما نهى عنه إلا بالعقل؟ فعلى أساس العقل شرعت الشرائع ، وسنت القوانين ، وقامت الحضارات، وامتدت المدنيات . لهذا لاعجب إذا ورد ذكره في كتاب الله ، وعلى لسان نبيه الكريم . فقد شرّف الله العقل ، وأعلى مكانته ، وعظّم الرسول العقل، وقدس حرمته ، ومجده الفلاسفة والحكماء والعلماء ، فصرفوا جهودهم إلى اعلاء شأنه ، والبحث فيه ، ودعوا إليه ، وساروا بمقتضاه ، وجعلوه الدليل والقائد والحكم .

لقد أحلّ القرآن العقل منزلاً سامياً ، وجعله نوراً يهدى به الناس ، وطالبهم باستعماله والتحاكم إليه ، وسماه نوراً في قوله تعالى : « الله نور السموات والأرض، مثلُ نوره كمشكاة» (٢) وسمي العلم المستفاد منه روحاً فقال تعالى : « وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا» (٣) وقال كذلك : « أومن كان ميّتاً فأحييناه ، وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس »(٤) .

وحين يجادل القرآن الماديين والدهريين وأرباب الملل والنحل ، إنما يجادلهم بالبرهان ويدعوهم إلى إمعان النظر والفكر ، يتجلى ذلك في قوله تعالى: «لهم قلوب لايفقهون بها ولهم أعين لايبصرون بها ولهم آذان لايسمعون بها ، أولئك كالأنعام ، بل هم أضل ، أولئك هم الغافلون »(٥) .

وقد حمل القرآن على المقلدين الذين يعطّلون عقولهم ، ولايستعملونها فقال: « إنّ شر الدوابّ عند الله الصم البكم الذين لايعقلون »(٦) . وفي القرآن دعوة إلى

---

(١) نفسه : ص ٦ .
(٢) سورة النور : ٢٤ الاية ٣٥ .
(٣) سورة الشورى : ٤٢ الاية ٥٢ . .
(٤) سورة الانعام : ٦ الاية ١٢٢ .
(٥) سورة الاعراف : ٧ ، الاية ١٧٩ .
(٦) سورة الانفال : ٨ ، الاية ٢٢ .

الخروج على التقاليد البالية والثورة على المقلدين بغير إدراك وعلم . قال تعالى :
« وإذا قيل لهم تعالوا إلى ماأنزل الله وإلى الرسول ، قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لايعلمون شيئاً ولا يهتدون » (١) .

ويرى الإسلام أن النفوس المبتلاة بالهوى ، لاتفكر في الأمور إلا من زاويتها الخاصة ، ولا تدرك المشاكل إلا من منظارها الخاص ، قال تعالى : « أفمن كان ذا بيّنة من ربه كمن زين له سوء عمله واتبعوا أهواءهم »(٢) وقال أيضاً : « ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن »(٣) هذا بالإضافة إلى كثير من الآيات التي تؤكد دور العقل ومكانته ، والتي وردت في القرآن بهذه الجوامع:

« بل أكثرهم لايعقلون »(٤):

« إنما يتذكر أولوا الألباب » (٥).

ولقد مجد الإسلام الحرية العقلية ، قال تعالى :

« لا إكراه في الدين ، قد تبين الرشد من الغيّ »(٦) .

« وقل الحق من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (٧).

وبهذا أطلق القرآن حرية النظر ، وسجل على المتزمتين إثم مايفعلون. وجعل رسول الله (ص) مبلّغاً ومذكراً لامسيطراً ومهيمناً « فذكّر إنما أنت مذكّر ، لست عليهم بمسيطر »(٨) .

---

(١) سورة المائدة : ٥ ، الآية ١٠٤ .
(٢) سورة البقرة : ٢ ، الآية ١٧٠ .
(٣) سورة المؤمنين : ٢٣ ، الآية ٧١ .
(٤) سورة العنكبوت : ٢٩ ، الآية ٤٣ .
(٥) سورة الرعد : ١٣ ، الآية ١٩ .
(٦) سورة البقرة : ٢ ، الآية ٢٥٦ .
(٧) سورة الكهف : ١٨ ، الآية ٢٩ .
(٨) سورة الغاشية : ٨٨ ، الآية ٢١ و ٢٢ .

وهناك كذلك الآيات التي تدعو الإنسان إلى النظر في الكون والتفكير ، وإلى جعل العقل أساساً للتحكيم ، قال تعالى : « إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبثّ فيها من كل دابّة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون» (١)

وفيه كذلك آيات تدعو إلى ايقاظ العقل ، وإعمال الفكر والنّعي على الآخذين بالظنون والأوهام .قال تعالى : « قل انظروا ماذا في السموات والأرض »(٢)

وفي القرآن كذلك آيات ترفع من شأن العلم والعلماء . قال تعالى :

« هل يستوي الذين يعلمون والذين لايعلمون »(٣)

« يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات»(٤)

وفي القرآن الكريم آيات تدعو إلى التطور والتغيير والارتقاء . قال تعالى :

« وقل ربي زدني علما » (٥)

ولقد كان رسول الله (ص) ينظر إلى العقل نظرة كلها تعظيم واجلال ، فلقد رأى فيه أنه أصل الدين وأساسه ، وأنه لادين لمن لاعقل له . قال عليه السلام « . . والعقل أساس ديني . . . . » وقال أيضاً : « أول ماخلق الله العقل فقال له: أقبل، فأقبل . ثم قال له أدبر ، فأدبر ، ثم قال الله عز وجل : وعزتي وجلالي ماخلقت أكرم عليّ منك ، بك آخذ ، وبك أعطي ، وبك أثيب ، وبك أعاقب» وقال أيضاً: « أفضل الناس أعقل الناس» وقال أيضاً : « أفلح من رزق لبّاً . . » أي عقلاً.

---

(١) سورة البقرة : ٢ ، الآية ١٦٤ .
(٢) سورة يونس : ١٠ ، الآية ١٠١ .
(٣) سورة الزمر : ٣٩ ، الآية ٩.
(٤) سورة المجادلة : ٥٨ ، الآية ١١ .
(٥) سورة طه : ٢٠ ، الآية ١١٤ .

وقد شجّع الرسول (ص) العلم فقال : « اطلبوا العلم ولو بالصين » ، « طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة » وقال كذلك : « العلماء مصابيح الأرض وخلفاء الأنبياء وورثتي وورثة الأنبياء » وكذلك حثّ الرسول (ص) على الاجتهاد وإعمال العقل ، وكانت أحاديثه ولا تزال القوة التي تدفع الفقهاء والمفكرين إلى إشغال عقولهم وتحريكها .

قال (ص) : « إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب ، فله أجران . وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر »(١) وعن (ابن عباس) قال رسول الله (ص) : « ولكل شيء آلة وعدّة وإن آلة المؤمن العقل ، ولكل شيء مطية ، ومطية المرء العقل ، ولكل شيء دعامة ودعامة الدين العقل ، ولكل قوم غاية ، وغاية العباد العقل ، ولكل قوم داع ، وداعي العابدين العقل ، ولكل تاجر بضاعة ، وبضاعة المجتهدين العقل . ولكل أهل بيت قيّم ، وقيّم بيوت الصديقين العقل ، ولكل خراب عمارة ، وعمارة الآخرة العقل ، ولكل امرىء عقب ينسب إليه ، ويذكر به ، وعقب الصدّيقين الذين ينسبون إليه العقل ، ويذكرون به العقل ، ولكل سفر فسطاط ، وفسطاط المؤمنين العقل » (٢) ولولا تلك الآيات التي وردت في القرآن الكريم ، وتلك الأحاديث التي قالها الرسول (ص) ، لما تقدم العرب والمسلمون تقدمهم المشهود في الحضارة وفي خدمة العلم في سائر ميادينه وحقوله . والمعروف عن الصحابة والفقهاء والعلماء من العرب أنهم كانوا يحكمون بما لم يرد فيه نصّ صريح في القرآن . ولسيدنا عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) دعوة صريحة إلى إعمال العقل والفهم والقياس فيما لم يرد فيه نصّ قال :

« ولا يمنعك قضاءٌ قضيته اليوم ، فراجعت فيه عقلك ، وهديت فيه لرشدك أن ترجع إلى الحق ، فإن الحق قويم ، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل . الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنّة . ثم اعرف الأشباه والأمثال ، فقس الأمور عند ذلك ، واعمد إلى أقربها إلى الله ، وأشبهها بالحق . . . »(٣) وما

---

(١) طوقان ، قدري حافظ : مقام العقل عند العرب ، ص ٢٩ ـ ٣٢ .

(٢) لالند : العقل والمعايير ، ص ١٦ ، من المقدمة

(٣) المصدر السابق : (في كتاب سيدنا عمر الى ابي موسى الاشعري) .

بيأس والاجتهاد إلا إعمال العقل ، وإعطاؤه الحريّة والرّجوع إليه والتوصل إلى المعقول بالنظر والاستدلال .والعقل عند المعتزلة معرّف موجب في وجوب الإيمان ، وفي حسنه ، وفي قبح الفكر . . . (١) وجملة القول : إن العقول متفاوتة بحسب فطرة الله التي فطر الناس عليها باتفاق العقلاء ، للقطع بأن عقل نبيّنا ليس مثل عقول سائر الأنبياء.وفي مجال السلوك « العقل اسم يقع على المعرفة بسلوك الصواب ، والعلم اجتناب الخطأ . فإذا كان المرء في أول درجته يسمى أديباً ، ثم لبيباً ، ثم عاقلاً »(٢) أما في الفكر الكلامي : فإن مفهوم العقل عند المعتزلة يرتدي لدى المعتزلة عامة ، والنّظام خاصة ، والجاحظ ، وإخوان الصفا ، حلة انتقادية واعية شاملة . فالمعتزلة يؤمنون بالعقل إيماناً شديداً ،ويطلقون له العنان في نقض السنّة والأحاديث وأعمال الصحابة وآراء الفقهاء والمفسرين، كما ينقدون العامة وعاداتهم وخرافاتهم وتطيّرهم، والعلماء بمزالقهم وأخطائهم ، ويعتمدون البحث العلمي المبني على الشك والتجربة ، وإلى المعاينة في مجال المعرفة الحسية الاختبارية ، وإلى العقل الذي يتفحصها ، ويصحح أخطاءها عند الاقتضاء ، ويحدد قيمتها في جميع الأحوال .يقول النظّام: « فلا تذهب إلى ماتريك العين ، واذهب إلى مايريك العقل .وللأمور حكمان : حكم ظاهر للحواس ، وحكم باطن للعقول ، والعقل هو الحجة » (٣) . ولقد كان المعتزلة دعاة عقيدة ، وقادة حريّة في الرأي ، ومن أعظم المصلحين الدينيين الذين ظهروا في القرن الثاني للهجرة . فقد قالوا : « بسلطان العقل وآمنوا به فاطلقوا له العنان وجعلوه حكماً في كل شيء ، وبحثوا على ضوئه في جميع الموضوعات ، دينية كانت أو علمية. فالعقل عندهم هو المرجع وهو الأساس» (٤) . فإذا تحاكموا فإلى العقل ، وإذا حاجّوا فبحكم العقل ، يقررون مايرشد العقل في جرأة وإقدام،ويأخذون بالنقل إذا ساير العقل والبرهان العقلي ، ويرمونه إذا خالفه وناقضه ولم يحتمل تحليلاً أو تأويلاً ، ولقد كان لهم الفضل الكبير في اعزاز العقل وتمجيده وترقيته ، وإنهم السابقون إلى

---

(١) لالاند ، العقل والمعايير ، ص ٧ ، من المقدمة

(٢) نفسه : ص ٨ .

(٣) نفسه : ص ١٢ .

(٤) المصدر السابق : ص ١٣ .

تقرير سلطان العقل ، وفلسفة الدين، من خلال مناقشتهم لتأكيد مذاهبهم الخمسة القائمة على القول بالتوحيد ، والعد ، والوعد ، والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فلقد وسّع المعتزلة دائرة التفكير ، وقالوا بسلطان العقل ، حتى دفعهم ذلك إلى محاولة اخضاع النقل للعقل ، وأكدوا أن الحسن والقبح في الأشياء ، ويجب معرفتهما في العقل ، وقالوا بسلطان العقل وإرادته وتحرره من سلطان القدر . وقد كانوا ضد من قال بنظرية الجبر ، واحترموا الحرية الفردية في الفكر والعمل ، وقدّروا المواهب العقلية ، وساروا في تفسير القرآن على أساس العقل ، وقادهم ذلك إلى عدم الأخذ بالأحاديث التي تغاير أسسهم ومذهبهم، وبرز منهم الكثير من الشخصيات الفكرية كواصل بن عطاء ، وعمز بن عبيد ، وأبو الهذيل العلاف ، والنّظام ... وغيرهم ،ممن أكدوا مكانةالعقل ودوره وأبعاده على أساس أنه الأصل» (١) ولقد كان واصل بن عطاء السباق مابين المعتزلة بالقول، على أن الحقيقة تعرف .(بحجة العقل) ، وان ثمامة بن أشرس كان أول من قال بتقديم المعرفة العقلية على المعرفة السمعية ، لما عرف عنه من سعة اطلاع على الفلسفة اليونانية وحرية الرأي ، حتى أنه رمي بالزندقة وسجن . ولم يكن معاصره أبو الهذيل العلاّف أقلّ منه اطلاعاً على تلك الفلسفة التي ينم تعريفه للعقل عن تأثيرها في فكره، فالعقل عنده : « منه علم الاضطرار الذي يفرّق به بين نفسه . . . والمخلوقات الأخرى ومنه القوة على اكتساب العلم» ويظهر أن أبا الهذيل العلاف أدرك علاقة العقل بالوعي أو الشعور ، فجعل مفهومه يصح على الاثنين من حيث أنه به تعقل الأشياء ، وهو في تصوّره للعقل كقوة أقرب إلى الأصول اليونانية المعروفة له» (٢) .

أما أبو عثمان الجاحظ ، فإلى جانب اثباته قدرة العقل على الفهم ، وتجنيب الإنسان ما يضره ، يضيف قدرة يمكن أن تسمى (نقدية) ، فيقول : « فلاتذهب إلى ماتريك العين ،واذهب إلى مايريك العقل ، وللأمور حكمان: ظاهر للحواس وحكم باطن

---

(١) امين ، احمد : ضحى الاسلام ، ج ٣ ص ٢١ — ٦٧ .م

(٢) زينه ، حسني : العقل عند المعتزلة ، دار الافاق الجديدة ، بيروت ط١ ١٩٧٨ ص ٢٨ وراجع كتاب الاوائل لابي الهلال العسكري ، تاليف بن بنيه ، ترجمة عبد الهادي ابو ريد ، القاهرة ١٩٤٦ ص ١٢٤ وراجع كذلك مقالات الاسلاميين ، الاشعري ، طبعة ريتر استنبول ١٩٣٠ ، ص ٤٨٠ .

للعقول، والعقل هو الحجة » (١) أما القاضي عبد الجبار فيقول: (الشيء يعقل أولاً ثم يحد) (٢).

هكذا نستطيع القول إن المعتزلة كانت دعوة للاعتماد على العقل أو النظر العقلي. ولقد انساق المفكرون والمتكلمون في تيار المعتزلة عندما بدؤوا يردون عليهم. ويحاولون تفنيد أقوالهم. فكان ذلك مجالاً للمفكرين العرب والأوروبيين للاستفادة من فكر المعتزلة. فاقتبسوا في هذا المجال الشيء الكثير منهم في فهم المبادىء القائمة على العقل وتقديس حرية الفكر من أجل التطور والتقدم.

أمّا إخوان الصفا، فيقودهم تفكيرهم العقلي إلى ترك الهوى ومجانبة التعصب على المذاهب، والتعاون في سبيل الكمال في المعرفة والكمال في السلوك وبلوغ السعادة في الدارين « فالهوى الغالب نحو شيء ما، والعجب المفرط من المرء برأي نفسه، والكبر المانع عن قبول الحق، والحسد الدائم للأقران وأبناء الجنس، والحرص الشديد على طلب الشهوات، والعجلة في الأمور، والبغض والعداوة عند الحكومة، والخصومات وحب الرئاسة من غير استحقاق» (٣). كل ذلك وأضرابه آفات عارضة على العقل تفسده، فيتبع فساده فساد الآراء والمعتقدات التي لايقرها العقل السليم، ولايستسيغها المنطق الصحيح. لقد كان الباعث الأول الذي دعاهم إلى التآلف والتصافي والعمل هو « إنّ الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات، ولاسبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، وذلك لأنها حاوية إلى الحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية» (٤) ويحاولون درس الطرق التي يبلغ بها الإنسان إدراك المعقولات. فيرون أنها على « ثلاثة أنواع. إحداها طريق الحواس الخمس. وهو أبسطها، ويشترك فيه عامة الناس والحيوان، ويتميز به الأطفال في طورهم الأول، وثانيها: طريق العقل

---

(١) المصدر السابق: ص ٣٠ راجع كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون طبعة مصر بدون تاريخ جـ١ ص ٢٠٣ – ٢٠٦ – ٢٠٧.

(٢) نفسه: ص ٣١.

(٣) لالند: العقل والمعايير، ص ١٣.

(٤) عبد النور، د. جبور، اخوان الصفا، سلسلة نوابغ الفكر العربي، دار المعارف في مصر، ط ٣، ١٩٧٠، ص ١٥.

وهو يختص بالإنسان ، ويكون عند البلوغ ، وثالثها طريق البرهان : ويتفرّد به قوم من العلماء دون غيرهم من الناس ، ولاتتم هذه المعرفة إلا بعد النظر في الرياضيات والهندسة والمنطق . والنفس التي تتوصل إلى إدراك المعقولات بالبرهان المنطقي تصبح وتكمل ، وتتميز بالفضائل وتنمو بالحكمة ، وتضيء بالمعارف وتعلو إلى اشتياق الأمور الخالدة ، والنظر في العلوم الإلهية ، والمذاهب الروحانية ، متشبّهة في ذاتها بجوهرها الكلي . والذي هو الله « العقل الكلي» (١) . ولاريب في أن الغزالي حجة الإسلام ، واحد من كبار ممثلي الفكر الديني « يمتاز على غيره من علماء الكلام في أنه قرّب الدين من العقل الاعتقادي ، وكشف دقائقه أمام الأذهان العامة . . وهو حين قرّب الدين لم ينزل به،بل استطاع بما أوتي من قوة العارضة وصفاء التفكير وسعة الاطلاع أن يرفع الإيمان من حضيض السذاجة إلى قوة التفكير العالي،مما جعل المفكرين في الشرق والغرب يرون فيه المثل الأعلى للتفكير الإلهي ، والنور المبدد لروح الشك والتشاؤم . . . فلقد زين الله الإنسان بالعقل ، وكرّمه بالنفس الناطقة ولكن شرف الإنسان بالنطق وتلفه أيضاً بالنطق ، والنطق « وإن كبر أسره ، وعظم قدره ، وارتفع شأنه ، ولاح برهانه ، واستوى بنيانه ، وعلت أركانه، صفة النفس الإنسانية ، ووصف العقل البشري إذ ليس هو إلا عبارة النفس الإنسانية ، والنفس الإنسانية جوهرة حية عالمة معالة،داركة علامه»(٢). أما العقل عند الفلاسفة العرب فقد كانت مهمته البحث عن الحقيقة التي لاتتغير بتغيير الملل والأديان ، مستندين في البحث عن هذه الحقيقة على علوم المنطق ، فالعلوم العقلية غير مختصة بملة ، لأنها موجودة في النوع الإنساني منذ عمران الخليقة ، وتسمّى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة ، على حد تعبير ابن خلدون الذي أعلن بطلان الفلسفة ، وفساد منتحلها ، لكنه لم ينكر دور العقل ، ولا أغفل العلوم العقلية التي هي في نظره « طبيعية للإنسان من حيث أنه ذو فكر »(٣). وابن خلدون مفكر متّزن ، فقد حارب

---

(١) المصدر السابق : ص ٤٧ .

(٢) لالند : العقل والمعايير ، ص ١٤ راجع مقام العقل عند العرب ص ١٦٢ — ١٦٨ .

(٣) نفسه : ص ٢٠

الكيمياء وحارب التنجيم ، بالأدلة العقلية . . ويرى في العقل « أنه من نعم الله ، ميّز به الإنسان على المخلوقات ، وان الإنسان يستطيع أن يستفيد من تلك السّنن الثابتة في جلب المنافع ، ودفع المضار في حياته الشخصية ، وفي تقرير سياسة عقلية »(١). من هنا نقول إن ابن خلدون من الذين يعتمدون العقل ويثقون به ،ولكن إلى حد ، إذ لاينسّرسل في الاعتماد على العقل استرسالاً كلياً . أمّا الكنديّ : فقد كان منصرفاً إلى جدّ الحياة ، عاكفاً على الحكمة . . . وهو ذو روح علمي صحيح ، أبعده عن الغرور ، وجعله يرى الإنسان العاقل مهما يبلغ في العلم ، فهو لايزال مقصراً ، وعليه أن يبقى عاملاً على مواصلة البحث والتحصيل ، وقد قال في هذا الشأن :

« العاقل من يظن أن فوق علمه علماً ، فهو أبداً يتواضع لتلك الزيادة ، والجاهل يظن أنه تناهي فتمقته النفوس لذلك »(٢) والكندي مخلص للحقيقة ، يقدس الحق ويرى « في معرفة الحق كمال الإنسان ، ولأن غرض الفيلسوف في علمه ، إصابة الحق ، وفي عمله ، العمل بالحق . . . وينبغي أن لانستحي من الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وان أتى من الأجناس القاصية عنا ، والأمم المباينة لنا ، فإنه لاشيء أولى بطالب الحق من الحق . . . ولا أحد بخس بالحق ، بل كان يشرفه الحق »(٣).

أما الفارابي ، فيذهب إلى أنّ صنّاعة المنطق تعطي جملة القوانين التي من شأنها أن تقوّم العقل ، وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ، ونحو الحق ، في كل مايمكن أن يغلط فيه من المقولات والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات ، والقوانين التي يمتحن بها في المقولات ، ماليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غالط . وإن الله في نظر الفارابي « واجب الوجود » مصدر كل كون . وعن وجوده الواجب يفيض أولاً وجود هو عينه احدى الذات ، ويسمى العقل الأول ، أو العقل المفارق الأول ، وهو ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بالله ،

---

(١) طوقان ، قدري حافظ : مقام العقل عند العرب ، ١٨٩ — ١٩٤ .

(٢) نفسه : ص ١١٠ .

(٣) نفسه : ص ١٠٨ .

وعن العقل الأول باعتباره واجب الوجود بغيره ، أي (الأول) يفيض عقل ثانٍ وثالث.. هكذا حتى العقل العاشر وتتولد في سياق هذا الفيض العقلي الموصول أجرام الكواكب ، ثم أجسام الطبيعة على وجه الأرض ، ويأتي دور الجمادات فالنبات فالحيوان فالإنسان. ويتميز الإنسان عن سائر الكائنات المخلوقة بأنه يتوق إلى الرجوع إلى مصدره ليتّحد بالله . وذلك حين يتسامى عن المادة والشهوات » (١) . وفي نظر الفارابي أن المنطق قانون التعبير بلغة العقل الإنساني عند جميع الأمم . . . وقد تعرض لنظرية المعرفة فاعتبر أنه يمكن وبالمنطق معرفة الآراء، صحيحها وفاسدها ،سواء أكانت منّا أو من غيرنا . . فالدين والفلسفة في نظر الفارابي لايتناقضان ، وليس بينهما من اختلافات جوهرية ، ذلك لأنهما يتفرعان من أصل واحد ، يحوي المعرفة والحق والحياة — هو العقل الفعّال « الذي هو فعّال دائماً والمحقق تحققاً تاماً وهو الله . .» (٢) ويوضح الفارابي في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) مذهبه الفلسفي ، ويبين قواعد وأصولاً تتصل بالمجتمعات والأمم على أنها جسد واحد لاتستقيم إلا بالتعاون والتضامن وتوزيع الأعمال وتنسيقها على أساس الاستعدادات والمواهب والقابليّات . وان الدولة لاتتقدم ، ولاتسير نحو السعادة قدماً إذا لم يكن على رأسها الحكماء ، والفلاسفة المعروفون بكمال العقل وقوة الادراك وقوة الخيال ، وقدشبّه الفارابي التعاون بين أهل مدينته الفاضلة ، بالبدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها وفيها رئيس هو القلب . . حتى تنتهي إلى أعضاء وخدم . . . فهي مرتبة على شكل هرم، تبدأ بالرئيس وتنتهي بالطبقة التي لاشأن لها ،. . . والإنسان لايصلح أن يكون إلا إذا كان متصلاً بالعقل الفعال ، وذلك لأن القوانين العادلة والأفعال الحسنة . . . هي من وحي العقل الفعّال الذي ينتقل بواسطة الرئيس إلى المدينة ، ويتحقق من أجزائها . . وإن أول الخصال الإرادية تبدأ بأن يكون الإنسان صاحب حياة طبيعية معدّة كي يصبح عقلاً بالفعل . . . والإنسان الكامل هو الذي استكمل قواه العقلية...

---

(١) لالند : العقــل والمعــايير ، ص ٢٢ . راجع كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة لابي النصر الفارابي، ص ٤٠ — ٤١ التعمق في نظرية الفيض عند الفارابي .

(٢) الفارابي ، ابو النصر ، كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة ، قدم له وشرحه ابراهيم جزيني ، دار القاموس الحديث ، بيروت ، ص ١٩ — ٢٢ .

بحيث يصبح عقله مادة وموضوعاً للعقل الفعال»(١). ومن هنا يتجلى لنا أن الفارابي كان يؤمن بالكفاح وحياة العمل ، ويدعو إلى عدم الانطواء والكفاح ، وان الإنسان يجب أن لايقف عند العلم والتحصيل، بل يجب أن يتعداهما إلى العلم الكلي حتى يتمكن من القيام بما عليه من تبعات وواجبات هي اصلاح الفرد والجماعة . ولقد كان ابن سينا أميل إلى الناحية العقلية منه إلى الناحية الروحية والتصوفية ، فكان يقدس العقل ، ويرى فيه أعلى قوى النفس ، وفي الإنسان عقل عملي « وفعله يظهر التعدد في الطبيعة الإنسانية ظهوراً اعتيادياً ، غير أن وحدة العقل تتجلى مباشرة في شعورنا بأنفسنا وادراكنا لذاتنا ادراكاً خالصاً . والعقل لايترك قوى النفس الدنيا في مكانها بل هو يرقى بها » (٢) . ولقد أدى إلى تحطيم القيود التي فرضتها الأجيال على العقل حتى تم السعادة . . . فالعقل يتمتع بقوة هائلة تؤهله لإدراك الحقائق الكلية ، والتواصل إلى عالم العقول المشرقة والتوصل على ضوئه بالسعادة . . . . فمن الواجب تحرر العقل ، وإزالة الموانع عنه حتى يستطيع أن يؤدي عمله على أحسن وجه ، ويحقق كماله على أهون سبيل . . . ليتمكن من تأدية واجبه حراً طليقاً . . . »(٣) .

أما البيروني فقد كان يؤكد على الروح العلمية . . . « وقد كان باحثاً علمياً مخلصاً للحق ، نزيهاً . . . وقد بين أن التعصب هو الذي يحول دون تقرير الحق ... وبطالب في نقد الأمور والجرأة في الرأي»(٤) . . . أما المعري فقد جعل من العقل « إماماً ونبياً يصدع لقراراته ويتقيد بأحكامه»(٥) . أما ابن حزم الأندلسي، فقد كان له آراء علمية ونظريات فلسفية أهمها « نظريته في المعرفة التي تعتمد العقل وتتدرج من الحس إلى العقل . إلى البرهان »(٦) وكل ذلك تأكيد لدور العقل وضرورة تحرره ليبلغ الإنسان كماله . أما (ابن باجة) فقد بنى فلسفته العقلية على الرياضيات والطبيعيات. فأعطى الفلسفة الإسلامية روح العلم الصحيح ، وسيرها في طريق جديدة « فالحياة

---

(١) نفسه : ص ٨٤ – ٨٦ .
(٢) طوقان ، قدري حافظ : مقام العقل عند العرب المصدر السابق ص ١٢٩ .
(٣) نفسه : ص ١٣٥ . وراجع كتاب العقل والمعايير، لاندريه لالاند ، ترجمة د. عادل العوا ص ٢٤ – ٢٥ .
(٤) نفسه : ص ١٣٩ – ١٤٤ .
(٥) نفسه : ص ١٤٥ – ١٥٢ .
(٦) نفسه : ص ١٥٨ .

السعيدة لايمكن نيلها إلا بالروية ، وتنمية القوى العقلية تنمية خالصة من القيود[1] . . . . . وفي رأيه أن الفرد لكي يعيش كما ينبغي ، أن يعيش الإنسان على نور العقل وهديه»[2] أمّا ابن طفيل ، فقد فضّل طريق العلم على طريق الدين ؛ من حيث أراد أن يبني في قصته (حيّ بن يقظان) أن العقل يستطيع بالاستقرار والتأمل أن يدرك الحقائق العليا إدراكاً تاماً»[3]. أمّا ابن رشد، فيعتبر مؤسّس الفكر الحرّ، فهو جريء ومنطقي . . . حيث امتاز بالنقد . . . وقد اتفق مع مذاهب الزّهد والتصوف . . . وحارب الآراء الفكرية المخالفة للعقل. وكان كتابه (تهافت التهافت) يؤكد هذه الحقيقة. هذا الكتاب الذي ردّ به على الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) ، حيث حارب الآراء الدينية التي أتى بها الغزالي والمنافية للمنطق والعقل . . ويظهر من كتب ابن رشد أنه كان أقل الفلاسفة تصوّفاً ، وأكثرهم تأييداً للعقل . . — وقد أنكر بعض الآراء الدينية القائلة ببعث الأجسام ، وعدّ القول بذلك خرافة . . لقد كان مخلصاً للحق إلى أبعد الحدود ، يسعى إلى الحقيقة ، ويعمل جاداً على الوصول إليها . والأخذ بها دون اعتبار القائل أو الدين . . . وكان يدعو إلى قبول الآراء الصحيحة ، سواء جاءت من مسلم أو من غير مسلم . . . ويحمل ابن رشد على مذهب الفقهاء الذين يقولون إن الخير يكون خيراً لأن الله أمر به ، وان الشر يكون شراً لأن الله نهى عنه . ويخالفهم في هذا كله ، ويعلن أن العمل يكون خيراً لنفسه وشراً لنفسه أو ذاته أو بحكم العقل . و العمل الخلقي هو الذي يصدر عن رؤية عقلية . . . ولابن رشد مذهب في العقل ، وقد امتاز به على غيره ، وقال فيه قولاً اهتزّ له علماء اللاهوت في القرن الثالث عشر للميلاد ؛ واعتمد في مذهبه هذا على آراء أرسطو في العقل . . . «لكمال الإنسان الأعلى الذي لايمكن أن يكون إلا بالدرس والتفكير ، والترفّع عن الدنايا والشهوات ، بعد تكميل العقل المفكر الذي هو في نظره كائن مطلق مستقل كأنه جزء من الكون»[4].

---

(1) نفسه : ص ١٦٩ .

(2) المصدر السابق : ص ١٧٦ .

(3) نفسه : ص ١٧٦ .

(4) العقاد ، عباس محمود : ابن رشد ، دار المعارف بمصر ، سلسلة نوابغ الفكر العربي، ١٩٧١ ص ٣٠ — ٤٩ .

وصفوة القول . إن للعقل وحريته في الثقافة العربية الإسلامية منزلة رئيسية ، وأهمية عظمى ، تتجلى صورها الكبيرة في نشاط دائب موصول ، يتساوى في مختلف ميادين المعرفة والفكر من لغة وأدب وفقه وفلسفة وتاريخ ودين . . . ولقد كان للعرب النصيب الأوفر في تنمية الوعي العقلي ، وإبراز الصورة الإنسانية الواحدة ، متجاوزين بذلك الفروق والألوان والقوميات واللغات والديانات والفلسفات ابتغاء تحقيق أعلى صورة من التعاون الإنساني ، والصداقة البشرية ، على أساس العقل ووحدته ، ورفع القيود عنه ، والوصول به إلى غاية الخير ، التي هي الأساس لتقدم الإنسانية وتطورها .

ومفيد هنا، قبل أن ندخل في البحث للفترة التي نقصدها بالمعالجة والبحث عند المفكرين العرب المحدثين ، أن نوضح مقام العقل ومكانته في الفكر الغربي الذي تأثر فيه الفكر العربي الحديث أكبر تأثير ، مستهدفين من خلال ذلك ربط النشاطين العقليين في الشرق والغرب برباط قويم ، هو رباط العقل الإنساني .

ثانياً — العقل في الفكر الفلسفي الغربي

يقول (أندريه لالاند) : « إن الشيء الوحيد الذي يتمتع بالقيمة لدى الإنسان، باعتراف الناس جميعاً ، هو صفته كإنسان ، أي اتصافه بالعقل الذي به لا يختلف الإنسان عن أقرانه أبداً . . . . ولايقتصر العقل على أن يكون واحداً بين الناس ، بل إنه ينزع إلى توحيد الأشياء بإرجاعها إلى مبادىء بسيطة . . . » ويقول : « إن العقل الحق في حرية مطلقة ، لا الغريزة، ولذا فإن الفرد الراهن المشخص ، وهو عقل أقل منه غريزة ، يخضع خضوعاً مشروعاً للقوة الجمعية ، من حيث أن هذه القوة تمثل إرادة لاشخصية ، وتأملية »(1) ولحق العقل من الناحية الفلسفية تغيرات شتى في الفلسفة الغربية ، يكاد يكون عددها مطابقاً لعدد هذه الفلسفات ، وهي تصطبغ حتماً بصباغها ، وتتفاوت بتفاوت ألوانها ونزعاتها . ومفيد هنا بعد أن أعطينا وجهة نظر (لالاند) في المسألة، حيث تعتبر وجهة نظره هذه في العقل ملتقى تيارين فلسفيين كبيرين ، أحدهما سكوني أو مدرسي تقليدي ، ساد منذ أقدم العصور الفلسفية

(1) لالند : العقل والمعايير ، ص ٣ .

اليونانية إلى أواخر الفلسفة الغربية في العصر الحديث ، والآخر تيار حركي أو معاصر يمثل النزعات الرئيسية في الفلسفات الراهنة اليوم . والذي كان له تأثير بارز في طبيعة انطلاقة الفكر العربي الحديث الذي نتحدث في أحد مفاهيمه الأساسية حول الحرية في هذه الرسالة .

هنالك منزعان رئيسيان في تاريخ الفلسفة المدرسية ، يعرف أولهما بالمنزع الاختباري والآخر بالمنزع العقلي .

المنزع الأول يمثله الفلاسفة الاغريق « هذا المنزع لم يميز العقل عن الحواس إلا قليلاً :وقد أدرك المغالطون أول من أدرك ، أثر الإنسان في المعرفة .. .ومهدوا بذلك السبيل لظهور الفلسفة العقلية السقراطية . . . وقد خلصوا إلى القول بتعذر وجود حقائق كلية ضرورية . انطلق (بروتاغوراس) في الفلسفة (هرقليط) القائلة بالصيرورة .وانتهى إلى أن الأشياء عندي هي كما تبدو لي ، وهي عندك كما تبدو لك ، مادام كل شيء يجري ، وكل شيء يتغير ، والإنسان هو مقياس الأشياء جميعاً»(١) لأن الأشياء في تغيّر متصل،كما يقول هرقليط:« فأنت لاتنزل النهر الواحد مرتين ، فإن مياهاً جديدة تجري من حولك أبداً . . . ولولا التغيير لم يكن شيء ، فإن الاستقرار موت وعدم . . . . والتغيير صراع بين الأضداد ليحل بعضها محلّ بعض ، . . . فالمسألة إذن تدور حول الذهاب بالشك إلى أبعد الحدود ، للبحث عن حقيقة مطلقة فوق التغيير المحسوس ، وعلماً يقينياً من الجوهر الأوحد ، وفي العقل الإنساني الذي يدركه»(٢).وعلى ذلك تبطل الحقيقة المطلقة ، لتحلّ محلّها حقائق متعددة بتعدد الأشخاص ، وتعدد حالات الشخص الواحد ، ويمتنع الخطأ إذ يمتنع أن تتصور غير ماتتصور في وقت ما ، والنتيجة المنطقية مايصدق على المعرفة يصدق ايضاً على العمل ، وان الفرد في نظر (بروتوغراس) مقياس النفع والضرر ، والخير والشر ، والعدل والظلم ، غير أن هذا لايعني ترك الأمور فوضى ، وإنكار الحكمة والحكيم»(٣) ولقد ألحّ (الرواقيّون)على أثر الإرادة في التصديق ، وذهبوا إلى أن

---

(١) المصدر السابق : ص ٤٣ .

(٢) كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١٨ – ١٩ .

(٣) نفسه : ص ٤٧ .

الإرادة هي التي تقلب الاحساس معرفة ، وامتدحوا اشتداد النفس ، وهو ضروري للعلم ورأوا أن البشر كافة يؤلفون مجتمعاً كبيراً ، يضم كائنات عاقلة تتواصل مع العقل الكلي . . . فالفلسفة عندهم تنطلق من محبة الحكمة ومزاولتها، والحكمة: « علم الأشياء الإلهية والإنسانية . . . . والعقل يربط المعلومات بالعلل في الطبيعة، ويربط التالي بالمقدم في المنطق ، وهو الذي يطابق بين أفعاله وقوانين الوجود في الأخلاق ، وبعبارة أخرى فإن المنطق عند الرواقيين الماديين الحسيين صورة الطبيعة في العقل ، والأخلاق خضوع العقل للطبيعة »(١). أما الأبيقوريون فإنهم يمثلون الوجه النقي للمذهب الاختباري، ويرى أبيقور أن الاحساس هو ينبوع المعرفة ، ينبوعها الأول. والتنبؤ هو معادل الأفكار العامة التي تؤلف العلم كل العلم . . . فالحدس الفكري استدلال يؤدي بنا إلى استخراج تفاصيل العالم من « نظرة إجمالية »(٢)، ولقد تطور المذهب الاختباري في الأزمنة الحديثة ، وغدا مذهباً تجريبياً ينكر في بعض الأحيان أثر فاعلية العقل إنكاراً تاماً ، إن لم ينكر واقع العقل النفسي .

يعترض جان لوك ، وهو ممثل هذا المذهب في القرن السابع عشر على ديكارت، القائل بالأفكار الفطرية، فلوك، ينكر المعرفة الفكرية التي قال بها ديكارت وبعض الفلاسفة المسلمين كالغزالي(٣). ويرى أن شيئاً ليس بفطري في المبادىء والأفكار وقواعد الأخلاق . . . . . وان الروح صفحة بيضاء خالية من كل انطباع ، بريئة من أية فكرة على الاطلاق ،وإنما تنشأ أفكار الزمان والمكان والعدد واللانهاية والهوية وفكرة الله ذاتها ، تنشأ في نفوسنا من التجربة ، وبالتجربة . . ويعترف جان لوك أن لهذه التجربة ينبوعين : الحواس التي نطل بها على الأشياء الخارجية ، والفكر الذي يدرك عمليات العقل بالتفكير ، والتفكير هو معرفة النفس بعملياتها المختلفة. ومن هنا يسهم العقل في تشكيل أفكاره »(٤). فالتجربة لاتوفر لنا المعرفة الحقة ، وان

---

(١) نفسه : ص ٢٢٤ .

(٢) نفسه : ص ٢١٦ .

(٣) اسلام ، عزمي : جون لوك ، دار المعارف بمصر ١٩٦٤ ، ص ٣١ – ٤٧ .

(٤) لالند : العقل والمعايير ص ٤٤ – ٥٥ . راجع جون لوك لعزمي اسلام المصدر نفسه [illegible] ، ص ٤٧ – ٥١ .

العقل حاصل منذ الأصل على المعاني العليا الضرورية للعلم والأخلاق ، والعلم يرتفع دون الحس ، والأخلاق تدور على ما يجب أن يكون ، لا على ما هو كائن . والعقل لا يجد اطمئنانه النهائي إلا بمعرفة العلة الأولى للموجودات .

وخلاصة مذهب (لوك) : أن معرفتنا مقصورة على التجربة الظاهرة والباطنة ، فيتعين على الفلسفة أن لا تقنع بما يدرك بالملاحظة والاستقراء فحسب ، وان تعدل عن المسائل الميتافيزيقية وعن المفاهيم العقلية (١) . وكل فلسفة تنادي بالفرد ، تقتضي الحرية . لأن الحرية هي التخصصية ، والشخصية هي أساس الفردية ولكن (٢). (كوندياك) يرجع الأفكار والملكات والعقل ذاته إلى الاحساس يقول : « إننا لا نرى عندما نفكر كيف تسربت الأفكار والقواعد إلى ذواتنا ، ونحن نسميها بأسماء العقل والنور الطبيعي ، أو الأفكار الفطرية أو المبادىء المنقوشة في جبلتنا»(٣). وكوندياك يقصر التجربة على الاحساس الظاهري ، ويستغني عن (التفكير) كمصدر أصيل للمعرفة (٤). أما دافيد هيوم ، فيستعيض عن هذه العلاقة بعلاقة أخرى هي « رباط تداعي الأفكار الذي يقيم في فكرنا مثلاً نزعة الانتقال اليسير من مفهوم العلة إلى مفهوم المعلول ، وهو يواكبها في الغالب . وما مبدأ السببية سوى عادة ذاتية خالصة من عادات فكرنا . . . . وهذا الارتباط الثابت ينتج في عقلنا حالاً من الشعور ، قوامه استعدادنا لترقب حدوث اللاحق ، أو المعلول ، بعد حدوث السابق ، أو العلة»(٥). ويدور تفكير هيوم على تحليل المعرفة ، كما تبدو للوجدان خالصة من كل إضافة عقلية ، وفقاً للمبدأ الحسي . وعلى تقدير قيمه تبعاً لهذا التحليل ومن جهة صلاحيتها لادراك الوجود مع العلم « بأن شيئاً لا يحضر في الذهن إلا أن يكون صورة أو إدراكاً » على ما يقتضي به المبدأ التصوري . فمذهبه يرجع إلى نقطتين : حسية وتصورية . وذهب في هذا المذهب بكل دقة لتطبيق المبدأين حتى أعلن الشك صراحة»(٦)

---

(١) كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ١٤٤ – ١٥١ .
(٢) الصلاح ، فؤاد [illegible] : جون لوك ، دار المعرفة بمصر ١٩٦٤ ، ص [illegible] .
(٣) نفسه : ص ١٣٤ .
(٤) نفسه : ص ١٨٧ .
(٥) لالاند : العقل والمعايير ، ص [illegible] .
(٦) كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ١٧٣ .

أمّا « ستورت مل » فيرى كما رأى (هيوم) ، إن وهماً ذاتياً يجعل الناس يتخيلون أن لديهم مبادىء كلية وضرورية .... وهو يفسر هذا الوهم بتداعي الأفكار ، يقول : « لئن استطاعت قوانين التداعي أن تولّد في طبيعتنا شعوراً، فإنه بالضرورة... فعندما يجتمع حادثان في أغلب الأحيان ، ولايفترقان أبداً . يقوم بينهما ترابط لاتنفصم عراه ، ولنفرض أن الشروط التي تخلق مثل هذا الارتباط القوي شروط مشتركة بين الناس جميعاً ، منذ نعومة أظفارهم ، وتلك هي حال المبادىء العقلية، عندئذ نفهم كيف تستطيع هذهالاقترانات بالتداعي أن تصبح كلّية تقريباً ، ولا يفترق بعضها عن بعض ، فتعتبر علاقات سابقة للتجربة» (١). وكان (مل) يعتقد أن المذهب العقلي هو المذهب الحدسي ، وان المذهب العقلي يعني التعويل على الرأي الخاص كيفما كان ، ويحمل على التكاسل والمحافظة على القديم ، بأن يحسم كل مشكلة بقوله: إن العقل يرى كذا،أو يجد في نفسه كذا وكذا من المعاني والمبادىء، فعارضه في المذهب التجريبي القائل : إن الأفكار آتية كلها من التجربة ، وان جميع النسب والعلاقات تفسر بقوانين التداعي(٢). وقد نظر (هربرتسبنسر) إلى المذهب الأختباري عبر مذهبه في التطور ، وإذا كان(مل)قد انطلق من تجربة الفرد فإن (سبنسر) ينطلق من تجربة النوع ،فينكر فرضية العقل كصفحة بيضاء ، ويرى أن الذكاء وظيفة حيوية ، وإنه كالحياة ، تكيّف الفكر والطبيعة . إن فاعلية الفكر مواءمته حتّى يصبح تقابلاً منسجماً بين الفكر والطبيعة . إن فاعلية الفكر لاتنفصل إذن عن الدماغ . وان ارتباط فكرتين يعني ارتباطاً بين خلايا دماغية . وهذا الارتباط يستجيب للانطباعات ، ولعلاقاتها في نفوسنا ، وماالوراثة إلا قانون الحياة ، فالدماغ الإنساني يتغير ويتحوّل عبرتعاقب الأجيال ، ويختزن تجارب لانهاية لها ، هي أكثر التجارب تماثلاً وأعظمها تكراراً ، وهذه التجارب المختزنة عادات تنتقل بالوراثة وترقى بالتدريج إلى رتبة الذكاء الرفيع الكامن في ذهن الطفل ، إن عادة الآباء تصبح طبيعة الأبناء .لذا فإن المبادىء العقلية فطريّة لدى الفرد ، ومكتسبة لدى النوع، خلال تجربته الموروثة ، والعقل غريزة حقيقية ، مازالت تتكامل باستمرار. وإن تكاملها

---

(١) لالاند : العقل والمعايير ، ص ٤٥ .

(٢) كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ٣٤٣ .

رهن بتكييف علاقات الفكر الداخلية على نحو أكثر مواءمة من العلاقات الخارجية للأشياء[1] . فموضوع المعرفة عند سبنسر ينحصر في جملة العلوم الواقعية[2] ولننتقل الآن إلى المنزع الثاني في المذاهب المدرسية . وهو المنزع العقلي .

لقد عارض (سقراط) اختبارية المغالطين الحسية ، وخلص من حربها إلى القول بأن الحقيقة هي معرفة الذوات الثابتة الفطرية لدى الناس جميعاً . فالمعرفة تفترض وجود ذات ثابتة لكل شيء ، وهذه الذات يحددها المفهوم ، وماتوليد العقول سوى حوار منهجي يستهدف استخلاص المعرفة بالذات ، أي الحقيقة ، من النفس التي تظهرها ، وذلك بعد مرحلة سلبية تستهدف تنقية النفس من الأخطاء[3] . والتوليد السقراطي يعني استخراج الحق من النفس . وكان سقراط في هذا المعنى يقول : إنه يحترف صناعة أمه — وكانت قابلة — إلا أنه يولد نفوس الرجال . وهكذا كان سقراط من خلال منهجه في (التهكم والتوليد) يرى أن لكل شيء طبيعة أو ماهية هي حقيقته ، وكشفها يكون عن طريق العقل وراء الأعراض المحسوسة [4] ولقد غدت الذوات الثابتة السقراطية لدى (أفلاطون) (أفكاراً) أو (مثلاً) أي أنماطاً معقولة خالصة ، ونماذج ثابتة خالدة لكل موجود . وفي وسع الفكر أن يبلغ معرفة هذه المثل بالتذكر ، أي بحدث مباشر شبيه بالذكرى التي تنبثق في النفس .... فأبحاثه في المعرفة فيها منطق وفيها ميتافيزيقا ... أخذ الحد والاستقراء عن سقراط ، وتعمق في تفسير الحكم .... وأقامه على مشاركة المثل بعضها في بعض ... ونظر في أسلوب المعرفة نظراً عميقاً ودقيقاً ، وبلغ إلى عالم معقول ، هو أساس المعرفة والوجود المحسوس ، فكان وصفه المثل جواهر قائمة بأنفسها توكيداً لهذا الوجود الأعلى ، لفت به الإنسانية لفتاً قوياً إلى الفرق بين الجزئي والكلي والمحسوس والمعقول [5] . أما أرسطو فإنه يفسح للتجربة في مذهبه العقلي مجالاً أوسع . رفض أن يكون للأفكار

---

(1) لالند : العقل والمعايير ، ص ٤٥ .

(2) كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ٣٥٧ .

(3) لالند : العقل والمعايير ، ص ٤٦ .

(4) كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ٥٢ .

(5) المصدر السابق : ص ٧٨ .

أو للمثل وجود مفارق ، ورأى أن المعقول ، باعتبارها ، مضمراً في المحسوس . ولكن أرسطو يضع فوق العقل المنفعل عقلا فاعلاً ، يستطيع وحده استخلاص المعقول من المحسوس ، ويمكّننا من أن ندرك حدسيّاً المبادىء التي يتعذر البرهان عليها ، وهي أساس كل برهان . إن العقل الفاعل في نظر (أرسطو) عقل لا شخصي يفيض عن العقل الإلهي ، أي المعقول المحض . وموضوع المنطق عند (أرسطو) أفعال العقل من حيث الصحة والفساد ... وأفعال العقل ثلاثة : التصور الساذج ، والحكم أو تركيب التصورات وتفصيلها ، والاستدلال أو الحكم بواسطة . (١) وعندما امتزجت المسيحية في الفكر الغربي ، نشأ في علم الكلام مذهب عقلي ، ساد العصر الوسيط ، حيث استخدم (أوغسطين) نظرية المثل الأفلاطونية ، واتبع (توما الاكويني) خطا أرسطو في تمييز العقل الفاعل عن العقل المنفعل (٢) . أما ديكارت أبو الفلسفة الحديثة فبالرغم من ثورته على أساليب الكلاميين ، فإنه ظل يعتقد مثلهم ، بأن العقل يتسنّى إدراك ذات الأشياء ، وما الذوات سوى طبائع حقيقية ثابتة ، يدعو مفاهيمها باسم الأفكار الفطرية .... وفي كتابه التأملات يوضح (ديكارت) في التأمل الثاني : ان الذهن يستعمل حريته الخاصة (٣) وللمنهج الديكارتي أربع قواعد عملية : القاعدة الأولى « أن لا أسلم شيئاً إلا أن أعلم انه حق » عن طريق الإدراك بالحدس المباشر وبالحدس غير المباشر أو بالاستنباط . والقاعدة الثانية (أن أقسّم كل مشكلة تصادفني ماوسعني التقسيم ، ومالزم لحلها على خير وجه » وذلك بأننا لما كنا نطلب الوضوح ، فيجب علينا أن نذهب من المركّب إلى بسائطه ، ومن الكل إلى أجزائه ، أي مما هو تابع لغيره ومعقول بهذا الغير إلى ماهو مستقل بنفسه ومعقول بذاته . وهذا هو التحليل والغرض منه الحدس الذي هو المعرفة الحقة . والقاعدة الثالثة (أن أسير بأفكاري بنظام فأبدأ بأبسط الموضوعات وأسهلها معرفة ، وأرتقي بالتدريج إلى معرفة أكثر الموضوعات تركيباً) وهذه قاعدة التركيب بعد

(١) كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١١٩ .

(٢) لالند : العقل والمعايير ، ص ٤٧ .

(٣) ديكارت ، رينه : التاملات ، ترجمة : د. عثمان امين ، مكتبة الانجلو المصرية ، المطبعة الفنية الحديثة القاهرة ، ط٤ ، ١٩٦٩ ، ص ٥٥ .

قاعدة التحليل . أما القاعدة الرابعة فهي « أن أقوم في كل مسألة باحصاءات شاملة ، سواء في الفحص على الحدود الوسطى أو في استعراض عناصر المسألة ، بحيث أتحقق أني لم أغفل شيئاً » وهذه القاعدة ترمي إلى استيعاب كل مايتصل بمسألة معينة ، وهي تفيد في التحقق من صدق النتائج » (١) . فمنطق ديكارت ينطوي على نظرية في العقل والعلم بآن واحد . وقد دفع (نقولا مالبرانش) نظرية ديكارت هذه إلى حدها الأقصى ، ورأى أن العقل الذي يسهم فيه جميع البشر عقل كلي ثابت ضروري لا نهائي. يقول: « ان عقلي لا يمكن ان يكون إلاّ عقل الله .... أو بالأحرى الله ذاته يحايث خلود الله وجوهره ، ونحن إذن نرى في الله أفكار الحقيقة الخالدة، حقائق العقل وحقائق القوانين الخالدة ... إن الله ملتقى العقول ، كما ان المكان ملتقى الأجسام .... وفي الله يوجد العقل الذي ينيرني بالأفكار المعقولة الخالصة، الذي يقدمها بغزارة إلى فكري وإلى فكر البشر كافة . » (٢) « فكل شيء في نظره « إذا ماتأملناه كما ينبغي ردّنا إلى الله » (٣) والعقل هو صوت الله فينا ، من لا يصغي إليه يقع في الخطأ والخطيئة (٤) . أما (ليبتز) الذي اعترف بضرورة التجربة في العمليات الفكرية، فقد اعتمد التحليل العقليّ للبحث عن الحقيقة للوصول إلى الممكنات، ومجرّداتها النهائية ... وإن الله قد أوجد العالم بالتفكير فيه ، فالكائن والفكرة الإلهية هما إذن شيء واحد ... وقد رأى (ليبتز) من خلال الجدل العقلي تأويلا للفكر الإلهي ، وان مايعقله الله يوجد في عقله أولا ، ثم يوجد في العالم. وان العقل البشري انما هو القدرة على تقليد هذا العقل الإلهي ...مع أنه لم يوحّد الله والعالم، بل كان بعيداً عن مذهب وحدة الوجود » (٥) . ويسبغ (سبنيوزا) على العقل خصائص مذهبه الصوفي ، فيميز ثلاث درجات أو ثلاثة أنواع للمعرفة ، فالمعرفة من النوع الأول هي المعرفة السماعية ، والمعرفة بالتجربة المبهمة ، والمعرفة من النوع الثاني أو العقل ، تقوم

---

(١) كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ٦٤ .

(٢) لالاند : العقل والمعايير ، ص ٤٨ .

(٣) كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ٩٨ .

(٤) نفسه : ص ١٠٤ .

(٥) طعمه ، جورج : فلسفة (لايبنتز) ط٢ مكتبة اطلس ، دمشق ١٩٦٥م ص ٨ .

على ربط النتائج بالمبادىء ، إنها تتناول الذوات ، الأشياء الثابتة الخالدة ، والقوانين التي تستمد منها الأشياء الفردية . أما المعرفة من النوع الثالث فإنها تسمى العلم الحدسي ، وقوامه إدراك النتائج في المبدأ ، وإدراك ذات الأشياء في ذات الله اللانهائية . (١)
وقبل كل شيء عند (سبينوزا)«يجب التفكير في وسيلة شفاء العقل وتطهيره لكي يجيد معرفة الأشياء .. وهذه الوسيلة هي التمييز بين ضروب المعرفة وتقدير قيمة كل منها لأجل الاهتداء إلى المعرفة الحقة » (٢) ولقد قام (كانت)بثورته العقلية « الكوبرنيكية » فجعل الأشياء تدور حول الفكر ، بعد أن كان الفكر هو الذي يدور حول الأشياء فـ «كانت» أراد للكون كلّه أن يدورحول إنسان .... وذهب إلى القول إن الفكر مشرع الأشياء (٣) . ويجاوز (ميجل) أخيراً منطق المنطقيين العقلي ، وينظم « عقلياً » منطق التناقض ، أو الجدل ، ويرى أن العقل أو الفكر يتصف بالصفة التاريخية أوّل مايتصف ، وان حياته حياة الخلق الكوني المتصل ، فالعقل ليس بالفكر البشري المعطى في لحظة من الزمان ، بل هو تاريخ الكون ذاته.وماالتاريخ الكوني إلا تجلّي « العقلي » الوحيد وهذا يعني أن « كل معقول موجود وكل موجود معقول ». والعقل هو أرفع وحدة في سلم المعرفة ، معرفة الأشياء ومعرفة الذات ، انه وعي بالاتساّق الرئيسي بين الحقيقة الموضوعية وبين أفكارنا الذاتية.ولكن هذا الوعي يختلف عن المعطى الجاهز ، لأنه غزو يرسم تاريخ البشرية مراحله وخطاه . (٤)
وإذا تركنا هذه المذاهب جانباً ، وجدنا تياراً قوياً من التفكير الفلسفي ينشأ من مفهوم الحياة .ويرى أنصاره أن الفكر المنطقي بمثابة تفتّح الشعور ،أو ازدهاره ، والشعور بأصله مبهم يظل كامناً في الحياة العضوية إلى أن تعبرّ المبادىء العقلية عن بعض مطالب الشعور ، وهي ذاتها مطالب تستجيب لحاجات إنسانية لدى الحي أكثر من استجابتها « تأكيدات وأحكام » . إن الحياة تطلب منا أن نسلك على نحو واحد ازاء وقائع مختلفة ، ولذا يرتبط المفهوم بالقانون الأساسي ، قانون التكيف والمواءمة . ولاشيء

---

(١) لالند : العقل والمعايير ، ص ٤٩ .
(٢) كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص١٠٨ .
(٣) لالند : العقل والمعايير ، ص ٤٩ .
(٤) نفسه : ص ٥٠ .

بمستغرب إن كان قانون الحياة المذكور هو أيضاً قانون الفكر . وإن عقلنا ليتصرف من الناحية العملية على نحو واحد تجاه الحوادث ، وتتجلى مصلحته في أن يتصرف على هذا النحو ، ومن أصحاب هذا المبدأ (رويس) الذي يرى أن مبدأ الهوية عند المناطقة ليس سوى التعبير الصوري عن قانون العادة والتكرار ».(أمّا برغسون) فيدقق في تمييز الإنسان العارف عن الإنسان الصانع ... فالفكر وليد التقنية . ويمضي وليم جيمس إلى إعتبار الحقيقة على أنها اليسر والنجاح . أما (ليفي ربول) فقد أظهر من خلال دراسة الوظائف العقلية أن لها أنماطاً اجتماعية تقابل ذهنيات مختلفة . فالذهنية العقلية (المتمدينة) تخضع لمبدأ عدم التناقض ، وهي خاصة بالمجتمعات المتمايزة . (أما دور كهايم) فيرى أن ليس للفرد عقل ولا وسيلة فهم ووعي لولا المجتمع والتربية الإجتماعية (1) .

ثالثاً ـ ماضي الغرب وحاضر العرب

أما وقد أتينا على هذه المقـــارنة لمقام العقل عند العرب والغرب ، لابدّ لنا من التركيز على نقطتين أساسيتين :

الأولى تتّصل بماضي الغرب ، والثانية تتعلّق بحاضر العرب .

النقطة الأولى تدور حول أثر الطريقة العربية على الغرب ، وهي الطريقة الّتي سار عليها العرب وفلاسفتهم وعلماؤهم في تمجيد العقل ، والاعتماد عليه ، واعتباره الدليل والحكم والقائد . وقد مهدت هذه الطريقة إلى عصر النهضة وبعث أوربا الجديدة .. ولقد أكد (لويس برنارد) في دراسته ذلك، إذ قال : « إن أوربا تحمل ديناً مزدوجاً للعرب » (2) . كما أكد « أدلاروف باش » الإنكليزي ذلك أيضاً إذ قال : « إني وقائدي ودليلي هو العقل ، قد تعلمت شيئاً من أساتذتي العرب .. » (3) ويعترف (غوستاف لوبون) بأن العرب أوّل من آمن بما نطلق عليه حرية الفكر والتسامح الديني (4) وكما هو معروف كذلك فإن الغرب اقتبس فلسفة ابن رشد بكاملها الّتي تقوم على إعزاز العقل وتمجيده ، والّتي كان لها تأثير عظيم في أوربا ...

(1) المصدر السابق ص ٥١ ـ ٥٣ .
(2) طوقان ، قدري حافظ : مقام العقل عند العرب ، ص ٢٢٧ .
(3) المصدر السابق : ص ٢٢٨ .
(4) نفسه : ص ٢٢٩ ، راجع الاعمال الكاملة ، لمحمد عبده ، ج ٣ ص ٣٠٦ .

وقد اطّلع (بيكون) على فلسفة ابن رشد ومؤلفاته ودرسها دراسة عميقة واستفاد منهافوائد جليلة كان لها أثر كبير في نتاجه واتجاهات فكره .

أما النقطة الثانية التي تتصل بحاضر العرب ونهضتهم الحديثة ، فذلك في أن العرب في هذا العصر ، هم بأشد الحاجة إلى الروح التي تجلت في التراث العربي الإسلامي . وسادت المعتزلة وبعض الفلاسفة العرب وحكمائهم تلك الروح التي تمجد العقل . وتدعو إلى التجديد وتقديس حرية الفكر ، وتنزع إلى الخلاص والانعتاق من قيود الماضي وإنغلاق التقليد . وتقول بالتحرر من سلطان القدر . ان هذه الروح هي التي تنير الطريق لحل المشاكل العديدة التي واجهت وتواجه العرب في تاريخهم الحديث المعاصر ... ومن الواجب أن تسود هذه الروح المجتمع العربي : لأنها وحدها تدفع إلى التقدم المستمر . والنمو المتواصل وتحول دون تعطيل العقل وتجميده . فينطلق متحركاً خلاقاً منتجاً في جميع ميادين الحياة . ولقد أدرك الكثير من مفكري العرب في العصر الحديث رغم كل المصاعب التي اعترضتهم ، أن التقدم لايصلُ إليهم إلا على جسر من حرية الفكر . هذه الحرية التي كان أسلافهم يرون فيها الجمال والقداسة والخلاص . وهذه الحرية هي التي أخرجت للعالم الحضارة العربية . فأثمرت في كل أنحاء الدنيا علماً وتقدماً وحضارة . كان منبعها الأساسي عند العرب . لأنها هي وحدها أحد العوامل الأساسية البارزة التي دفعت العرب إلى القيام بدورهم بحماسة متناهية وفهم قويّ .

لقد أنتج العرب وأثمرت قرائحهم عندما كانوا أحراراً . يؤمنون بحرية الفكر ويطبقونها . ويقدسون العقل ويصدعون لأحكامه ، ولكن، حينما ابتلوا بالاستعمار وما صحبه من ضغط على المواهب وكبت للحريات وقتل للقابليات : ضعفت عزائمهم . وتبلدت عقولهم . وهزلت هممهم . وأحاطهم الخمول واليأس . حتى لقد تسرب إلى الكثيرين أن العرب ليسوا أهلاً لعظائم المبتدعات ، ولا أكفاء لحمل الرسالات . ولا صالحين لخدمة المدنية . ويبدو لي أننا لو أخذنا عن أسلافنا منظار العقل ، الذي استخدموه وهم أشداء أقوياء . لانبثقت لنا على الفور أسس جديدة ، نقيم عليها حياتنا الفكرية بدلاً من الأسس السائدة ، والأسس الجديدة المرجوّة هي أسس الحوار الحر الذي تتعادل فيه قامات الناس ، وان تفاوتوا . ففي هذا ساد الرأي وقوة الحجة .

وأما الأسس التي نريد لها الزوال ، فهي تلك التي تجيء فيها الفكرة من علٍ ، لتهبط كالقدر على رؤوس الناس . وعندئذ يكون الصواب هو المعيار الذي تمليه تلك الفكرة (السامية) ويكون الخطأ هو الجرأة على مناقشتها،فضلاً عن الجرأة على تجريحها والتمرّد عليها « فأصل الفكر إذا جرى مجراه الطبيعي المستقيم هو أن يكون حواراً بين (لا) و (نعم) ومايتوسطهما من ظلال وأطياف ، فلا الرفض المطلق الأعمى يعدّ فكراً ، ولا القبول المطلق الأعمى يعد فكراً ، ففي الأول عناد الأطفال ، وفي الثاني طاعة العبيد ... ولم تكن مصادفة أن أخذ (سقراط) يطوف في الأسواق محاوراً كلا ونعم ، ولا هي مصادفة أن ساق لنا أفلاطون فكره في حوار ، ولكنه كان في الحالتين امرأً مدبراً مقصوداً ليكون إمام الناس من بعد ، بمثابة الإعلان عن حرية الفكر كيف تكون » (١) .. فتلك هي طبيعة الفكر الحر،أن يكون حواراً متعادل الأطراف ، لايأمر فيه أحد أحداً ، ولا يطيع فيه أحد أحداً إلا بالحق ، والإقناع إستناداً إلى العقل ، والمنطق السليم . لأن حد (العقل) هو « أن ينتقل الإنسان من معلوم إلى مجهول ، من شاهد إلى غائب ، من ظاهر إلى خفي خبيء ، من حاضر إلى مستقبل لم يحضر بعد أمام البصر ، أو إلى ماض ذهب وانقضى ولم يعد مرئياً مشهوداً ، فالعقل يتعقب الحدث إلى أسبابه ، أو إلى نتائجه » (٢) وديكارت من خلال وقفته المشهورة ، التي يميز فيها بين الذات من جهة والطبيعة من جهة أخرى . فالأولى فكر خالص والثانية امتدادخالص.فهو حين قال قولته التي لم يعد بين المثقفين مثقف لايحفظها ، قولته: «أنا أفكر ، فأنا إذاً موجود »أراد بها أن « الأنا »أو « الذات » قوامها فكر ، قوامها عقل ، وهي تدرك نفسها بنفسها ، ولا تحتاج في إدراكها هذا إلى برهان.. وبهذه الانا المفكرّة ، يستطيع أن يبرهن على كل موجود آخر،ممّا يقوم علىوجوده برهان عقلي . من ذلك وجود الله ، ووجود الطبيعة » (٣).. من هذا المنطلق نرى المفكرين العرب المحدثين يمجّدون العقل ، ويستندون إليه ، ويدعون للأخذ به ، ولا غضاضة علينا في أن نستفيد منغيرنافيهذا المجال،منالبلدان المتقدمة المتطورة،

---

(١) محمود ، د. زكي نجيب : تجديد الفكر العربي ، دار الشرق ، بيروت ايلول ١٩٧١ ص ٣١ - ٣٢ .

(٢) المصدر السابق : ص ٣١١ .

(٣) نفسه : ص ٣٧٠ ، راجع كتاب التاملات لديكارت ، التامل الثاني ، ترجمة الدكتور عثمان امين ط٤ ، ١٩٦٩ .

فلقد أخذت الأمم منّا في الماضي ، فكانت بحاجة لنا. فلماذا لا نأخذ منها الآن، ونحن بحاجة إليها معتمدين على عقولنا في انتقاء ماينا سبنا ، فالعلم ليس له موطن « فالإنسان يتميز عن سائر الكائنات الحية بالعقل ، هذا العقل هو أداة الإنسان لحسن التدبير. فالعمران أو الحضارة تقوم على العقل وهي أهم نتائجه .... والعالم رغم انقسامه إلى عالم إسلامي وعالم أفرنجي أو أوربي، وحدة متماسكة تعيش في أمم يؤثر بعضها في بعض وتشكل المجتمع الإنساني الواحد. وهذه الأمم تتساعد وتتعاضد على التقدم والازدهار (١) . مستندة إلى العقل . وفي رأي محمد عبده (إن ديننا وتراثنا حضّانا على الاستنارة بنور العقل) إن أول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي . والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح ، فقد أقامك منه على سبيل الحجة . وقاضاك إلى العقل ، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن بسلطته . فكيف يمكنه أن يجور أو يثور عليك (٢) .

ويدعو الطهطاوي إلى الأخذ بالأشياء التي يقبلها العقل من أي مصدر كان، لأن « العدل أساس والمرجع هو العقل ، وعند الفرنجة أشياء يقبلها ذوو العقل ، فلماذا لانأخذ بها ... كما أن هناك أشياء لاتوجد في الشريعة الإسلامية. ولكن العقل لاينكرها ، بل يقبلها فلماذا لانقبل بها » (٣) وهو في نظر الطهطاوي « الحكم الطبيعي الذي استند على أصله قبل ورود الشرائع ، فعليه مدار العالم ، ومجرى قوامه . وهو النظام الذي وضعته الحكمة الإلهية في القوى البشرية وجعلته مشتركاً بينهم . مستوياً فيهم ، ليميزوا فيه المباحات بلون نظر لبلد دون الآخر ، ولا لقوانين مملكة دون ماعداها » (٤) . وهو الأصل لاكتساب المعرفة من أي مكان في دنيا العالم، على حد تعبير محمد عبده : « فعلينا أن نجد السّير في إكتساب المعرفة الصحيحة من أي أفق بزغت شمسها ، ونطرح كل مايعده العقلاء عديم الفائدة » (٥) . وإذا أهملنا العقل ،

---

(١) التونسي ، خير الدين : مقدمة كتابه أقوم مسالك في معرفة احوال الممالك ص ٤٤ و ٤٥ .
(٢) عبده ، محمد : الاعمال الكاملة جـ٣ ص ٢٨٢ .
(٣) الطهطاوي ، رفاعه : تخليص الابريز ص ٧٣ راجع كتاب العدالة والحرية ، لعزة قرني ص ٤٠ — ٤١ .
(٤) المصدر السابق : الاعمال الكاملة جـ ٢ ص ٤٧٦ .
(٥) عبده ، محمد : الاعمال الكاملة جـ١ ص ٦٣ .

وانصرفنا عن سرّ ما أودع الله في شرائعه ، وغفلنا عن فهمه ، فاتبعنا الهوى في أفعالنا ، وجلبنا بذلك الشر على أنفسنا كان ما أصابنا من ذلك صادراً عن سوء اختيارنا .. » (١) فقد منحنا العقل للنظر في الغايات والأسباب والمسببات ، والفرق بين البسائط والمركبات (٢) . فالعقل ينبوع اليقين في الإيمان بالله وعلمه وقدرته والتصديق بالرسالة » (٣) . ويذهب محمد عبده إلى أكثر من ذلك ليدعو إلى تقديم العقل على ظاهرة الشرع : وإلى قلب السلطة الدينية من خلال الاعتماد عليه : فقد « هدم الإسلام بناء تلك السلطة . ومحا أثرها ، حتّى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم . لم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطانا على عقيدة أحد ، ولا سيطرةعلى إيمانه ، على أن الرسول عليه السلام كان مبلّغاً ومذكّراً ، لا مهيمن ولا مسيطراً.قال الله تعالى: « فذكّر إنمّا أنت مذكّر .لست عليهم بمسيطر »(٤) . لم يجعل لأحد منأهله أن يحّلولا أن يربط ،لافي الأرض ولا في السماء . بل الإيمان يعتق المؤمن من كل رقيب عليه فيما بينه وبين الله وحده . يرفع عنه كل رقّ إلا العبودية لله وحده . وليس لمسلممهما علا كعبه في الإسلام على آخر مهما انحطّت منزلته فيه،إلا حقّ النصيحة والإرشاد ...فليس في الإسلام مايسمى عند قوم بالسّلطة الدينية بوجه من الوجوه .. » (٥) . ويعتبره الطهطاوي الأساس « في ميدان العلوم العلمية والإنسانية وإن كان يتحفظ على قدراته عندما يكون الحديث متعلقاً بالعلوم الإلهية ، والقضايا الدينية ، وماهو متصل بها بسبب وثيق.. » (٦) وهو في رأي شبلي شميل الأساس « الذي يتصرف في المعاني بحسب قوته سواء أكانت المبادىء المؤسس عليها صحيحة أو فاسدة . فالمبادىء على حدّ قوله: لاتؤثر في قوة العقل،بل في مجرى أفكاره ، ولا في قوة استنباطه الأدلة العقلية، بل في صحّة أحكامه أو عدمها... لأن العقل يسير في الطريق التي يألفها ، وينمو على المبادىء التي ينشأ فيها . صحيحة كانت أو فاسدة ، وينبغ فيها بحسب ماله من الذكاء ... وإنّ مجرى الأفكار لايتغير

---

(١) المصدر السابق : الاعمال الكاملة جـ ٣ ص ٤٧٨ .
(٢) نفسه : ٣٣٣ .
(٣) المصدر السابق : ص ٣٢٥ .
(٤) سورة الغاشية : الآية ٢٢ .
(٥) عبده ، محمد : المصدر السابق ، جـ ٣ ، ص ٢٨٢ ــ ٢٨٥ ــ ٢٨٦ . .
(٦) الطهطاوي ، رفاعه : المصدر السابق ، جـ١ ، ص ١٢٣ .

إلا بتغيّر المبادىء ، وإن أقرب المبادىء إلى الحقيقة ماوافق الاختبار .... فمن كان قليل الخبرة في شيء، كان شديد التوهّم فيه، فالمعرفة في رأيه ليست أصيلة ،بل مكتسبة بالاختبار ، وقس عليها معارف الإنسان الصادرة عن سائر الحواس ، وإذا علمت أن جميع معارف الإنسان مكتسبة حكمت معنا بأن أفكاره مكتسبة وعقله مكتسب» (١) فالعلم بالنسبة للعقل في نظر شميّل، كالمال بالنسبة للعمل . لأنه مبنيّ على صدق الحواس في نقله التأثيرات إلى العقل « فإذا صدقت في نقلها ،صدق العقل في أحكامه . واعتدلت الإرادة في شهواتها، وتولد عن هذه الصفة الأوليّة الغريزية، كثير من الصفات الفرعية الرفيعة، كالكرم والشرف والشهامة والمروءة والصدق والعدل وحبّ الإلفة والتعاون، وغير ذلك من الصفات الحسنة التي تسبب بها راحة الإنسان وسعادته منفرداً ، ومجتمعاً . وبخلاف ذلك إذا انخدعت الحواس في نقلها ، وكذب العقل في أحكامه وضلّت الإرادة في شهواتها، تولد عنها الدناءة والكبرياء والجبن والكذب والظلم ورياء المحكوم واستبداد الحاكم والإنفراد، وغير ذلك من الصفات السافلة التي ترجع على الفرد بالويل ، وعلى الإجتماع الإنساني بالخراب » (٢) . فالعقل هنا عند شميل « ليس قوة خصوصية ، بل مجتمع القوى العاقلة كالتأمل والاستقراء والتصور . لأنه في نظره ليس خاصاً في الإنسان، بل هو في الحيوان أيضاً ... « فمن الواجب أن لانعتبر بجعل العقل صفة مميزة لسائر البشر على السواء ، ونحن نعلم أنّ بين فروع البشر، بل الأفراد تفاوتاً من هذا القبيل ،فكلّ واحد، عقله بقدر ماقسم له من التهذيب . فإن العقل البشري إذ يقتل المتوحش عدوّه ، ويشرب من دمه . وإن قيل أن ما يميز الإنسان عن سواه، إن لم يكن العقل نفسه، فقابليّته لأن يصير عاقلاً ، فالأختبار يكذب ذلك لأنه إذا كنا قادرين أن نعقل فالفضل في ذلك لحواسنا ولجميع وسائطنا العقلية » (٣) إذن تربية العقل ضرورية ، وسلطان التعليم الشائعة على العقول حتى الراقية له آثاره، فالتمدن في الإسلام ما كان ليحصل لولا أنه « نقض الوثنية وهدم الأصنام ونفى تعدد الآلهة » (٤) . ولقد كان للمفكرين العرب المحدثين باعتمادهم على العقل الأثر

---

(١) شميل : شبلي : مجموعة شميل جـ١ ، ص ٢٣٧ .
(٢) المصدر السابق : ص ٩ .
(٣) نفسه : ص ١٤٢ — ١٤٤ .
(٤) نفسه : ص ٥ — ٦ — ٧ .

الكبير في النهضة العربية الحديثة لتخليص العرب من الجهل الذي خيّم عليهم فترة طويلة من الزمن ، هذه الفترة الممتدة عبر عصور الانحطاط وما رافقها من غزوات شعوبية واستعمارية إلى وطننا العربي. ولقد كانت فكرية العصور الوسطى التي بدأت بسيطرة العسكر المماليك على مقاليد الأمور في عالمي العروبة والإسلام تنفر من العقل كمعيار للبحث والحكم والتفكير ، وتتنكر للعلوم العقلية . ولقد كان العداء للفلسفة في تلك الفترة من الزمن يجسّد هذا الموقف من العقل والعقلانية . كما أن للدولة العثمانية مؤسسات وشيوخاً وسلاطين ، كانت تشجّع الفكر المؤسس على الخرافة ، وتنفّر من الفلسفة ، وتعادي أداتها في البحث ، وهي العقل ، وإذا كان المقام لايتسع لاستقصاء أدلة هذا الحكم فإن بعض الأمثلة تكفي في هذا المجال .... فالإمام الغزالي قد ألّف كتابه « تهافت الفلاسفة » الذي شنّ فيه أكبر هجوم على الفلسفة والفلاسفة ، على قوانين السببية وقوانين الطبيعة ... إلخ ، وردّ عليه أبو الوليد ابن رشد بكتابه (تهافت التهافت) الذي انتصر فيه للفلسفة والعقل والعقلانية . .) فلما جاء الكاتب التركي العظيم « حاجي خليفة » « ١٠١٧-١٠٦٧ هـ - ١٦٠٩-١٦٥٧ م » فصنّف موسوعته (كشف الظنون ، عن أسامي الكتب والفنون) كانت وقفته أمام هذين الكتابين تجسيداً لمكان كلّ منهما في المناخ العثماني . . فقد أفرد حديثاً (لتهافت الفلاسفة) استغرق مئة واثنين وثلاثين سطراً بينما لم يفرد (لتهافت التهافت) حديثاً ، وإنما عرّف له في التذييل والتعقيب على حديثه عن كتاب الغزالي ، ولم يزد هذا التعقيب عن ستة أسطر » (١) ولقد كان الأزهر في ذلك الوقت لايطيق حتى مجرّد سماع مصطلحات وأسماء : مثل الفلسفة ، والمنطق ، والمعتزلة .... ومن العبارات التي غدت حكما على ألسنة شيوخه : « من تمنطق فقد تزندق » (٢) من هنا نقدر الدور الكبير الذي لعبه المفكرون العرب في الفترة التي نؤرخ لها في إحيائهم لأحكام العقل ، التي هي قيم العلم والفكر الحر الضرورية للإنسان والذي يعتبره جمال الدين الأفغاني « من أكبر أسرار هذا الكون ، ولسوف يستجلي بعقله ماغمض وخفي من أسرار الطبيعة » هذا الإنسان المتميز بعقله ، لأن العقل في رأيه « جوهر إنسانية

---

(١) عماره ، د. محمد : الاسلام وقضايا العصر ، ص ١٣٧ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٢٨ .

الإنسان ، وهو أفضل القوى الإنسانية على الحقيقة ... والله قد جعل قوّة العقل للإنسان محور صلاحه وفلاحه ،فيه افترق وتميز عن الحيوانات » (١)ولقد كان لتيار التجديد الحديث واليقظة الحديثة ، الذي بدأ بالأفغاني ، وتجسدت قيادته فيه وفي محمد عبده ، الأثر الكبير في نهضتنا الفكرية الحديثة وتخليصها من البدع والخرافات ابستاداً على معطيات العقل . ولقد دخلوا هذه الساحة داعين الناس إلى العودة للبديهيات. فلقد بدأ الإنسان بداية لاتميزه على غيره من الحيوانات . لكن نقطة الإفتراق كانت قوّته العاقلة ، والله جعل قوة العقل للإنسان محور صلاحه وفلاحه » (٢) «والعقل هو جوهر إنسانية الإنسان.. وهو أفضل القوى الإنسانية على الحقيقة » (٣) « الحكمة « أي الفلسفة » وآلتها العقل ، وهي مقنّنة القوانين وموضّحة السبل ،وواضعة جميع النظامات ، ومعيّنة جميع الحدود وشارحة حدود الفضائل والرزائل ، وبالجملة ، فهي قوام الكمالات العقلية الخلقية .... فهي أشرف الصناعات » (٤) ونقيض العقل وعدوّه الجمود .فإذا لم يظفر الإنسان بالعقل فإن الجمود لابدّ مرافقه والعقل هو الوسيلة الأساسية للتطور والانتصار على الجمود والأوهام « ولسوف يستجلي الإنسان بعقله ماغمض وخفي من أسرار الطبيعة ... وسوف يصل بالعلم وباطلاق سراح العقل إلى تصديق تصوّراته، فيرى ماكان من التصوّرات مستحيلا،قد أصبح ممكناً. وماصوّره جموده بأنه خيال قد أصبح حقيقة » (٥) . والأفغاني الذي يقول « إن الحكم للعقل والعلم » لاينكر أنّ للعقل نظرات،ولنظراته ثمرات هي فوق إدراك العامة والجماهير.

وهنا نتذكر منهج ابن رشد عندما قسم الناس إلى مستويات ثلاثة : « العامة : وسبيلهم إلى المعرفة والإيمان ، الوعظ والخطابة ، والأسلوب الشعري. وأوساط الناس وسبيلهم الجدل وحجج المتكلمين .

---

(١) نفسه : ص ١٢٧ .
(٢) الافغاني ، جمال الدين : الاعمال الكاملة ، ص ٢٥٦ — ٢٥٧ .
(٣) عبده ، محمد : الاعمال الكاملة ، جـ٥ ص ٤٢٨ جـ٣ ص ٢٩٨ .
(٤) الافغاني ، جمال الدين : الاعمال الكاملة : ص ٢٦٠ .
(٥) المصدر السابق : ص ٢٥٦ راجع كتاب خاطرات جمال الدين الافغاني لمحمد المخزومي ص ١٩٥ .

والخاصّة : وسبيلهم صناعة الفلسفة وبراهين العقل » (١)

وانطلاقاً من هذا الواقع الذي ساد في عصر النهضة، يقول الأفغاني: « إن العقل لايوافق الجماهير، وتعاليمه لايفقهها إلاّ النّخبة من المتنوّرين، والعلم، على مابه من جمال لايرضي الإنسانية كل إرضاء، وهي تتعطش إلى مثل أعلى، وتحبّ التحليق في الآفاق المظلمة السحيقة التي لاقبل للفلاسفة والعقلاء برؤيتها أو ارتيادها»(٢) ولم يكن تصدّي مفكرينا في عصر النهضة بابراز العقل مقتصراً على أمور الدنيا وعلومها فقط، بل تعدّاه إلى أمور الدين، والدين الإسلامي على وجه الخصوص، فالإيمان. يقين « ولا يقين مع التحرّج من النظر، وإنما يكون اليقين بإطلاق النظر في الأكوان، طولها وعرضها، حتى يصل إلى الغاية التي يطلبها بدون تقييد. فالله يخاطب في كتابه الفكر والعقل والعلم بدون قيد ولاحدّ ... والوقوف عند حدّ فهم العبارة مضرّ بنا، ومناف لما كَنَـهَ أسلافنا من جواهر المعقولات، التي تركنا كتبها فراشاً للأتربة وأكلة للوسواس، بينما انتفعت بها أمم أخرى أصبحت الآن تنعت باسم النور.... والقرآن دعا الناس إلى النظر فيه بعقولهم ... فالإسلام لايعتمد على شيء سوى الدليل العقلي، والفكر الإنساني الذي يجري على نظامه الفطري فلا يدهشك بخارق العادة، ويغشى بصرك بأطوار غير معتادة، ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية، ولا يقطع حركة فكرك بصيحة إلهية ... وإن التقليد حتى في العمل الديني الصالح ليس من شأن المؤمنين ... فالمرء لايكون مؤمناً إلاّ إذا عقل دينه، وعرفه بنفسه حتى اقتنع به. فمن ربي على التسليم بغير عقل، والعمل، ولو صالحاً، بغير فقه، فهو غير مؤمن. لأنه ليس القصد من الإيمان أن يذلّل الإنسان للخير، كما يذلّل الحيوان. بل القصد منه أن يرتقي عقله، ويتذكر نفسه بالعلم بالله والعرفان في دينه. فيعمل الخير لأنه يفقه أنه الخير النافع المرضي لله، ويترك الشر لأنه يفهم سوء عاقبته ودرجة مضرّته في دينه ودنياه، ويكون فوق هذا على بصيرة وعقل في اعتقاده، فالعاقل

---

(١) عمارة، د. محمد : الاسلام وقضايا العصر، ص ١٤٠.

(٢) الافغاني، جمال الدين : الأعمال الكاملة، ص ١٠٢.

لايقلد عاقلاً مثله.فأجدر به أن لايقلّد جاهلاً هو دونه (١) من هذا المنطلق الفلسفي المسترشد بالعقل أبرز هذا التيار التجديدي العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسّببات.. وهي من الأفكر المحورية في معارضة التّواكل التي لعبت دوراً أساسياً في تخلّف الإنسان العربي ... فالعالم الجزائري « عبد الحميد بن باديس » ، وهو من أعلام ذلك التيار التجديدي ، يرجع نجاح الأمة في عصر حضارتها الذهبي إلى إيمانها بارتباط الأسباب بالمسببات ، وهو الإيمان الذي أثمر الاعتقاد بحرية الإنسان واختياره ، وبأن للأشياء ، في ذاتها وبطبيعتها نفعاً أو ضرراً ، حسناً أو قبحاً ، بصرف النظر عن النصوص والنقل والمأثورات (٢) من هذا المنطلق يرى محمد عبده أن طبيعة الإسلام مبنّية على العقل ، وهي تطلق له العنان على قدر حدوده التي يتمكن من الوصول إليها بحسب إمكانياته ، ومعطياته فهي: « تنبّه العقل البشري وتوجهه إلى النظر في الكون ، واستعمال القياس الصحيح ، والرجوع إلى ماحواه الكون من النظام والترتيب وتعاقد الأسباب والمسببات،ليصل بذلك إلى أن للكون صانعاً واجب الوجود ، عالماً حكيماً قادراً ، وأن ذلك الصانع واحد ... وأطلق للعمل البشري أن يجري في سبيله الذي سنّته له الفطرة بدون تقييد ... على وجه يتيسّر للبشر أن يستعملها في تسخير أشياء الكون لمنافعه ... وأن يبحث في عوالم الكون معتمداً العقل ، يجري شوطه الذي قدّر له في طريق الوصول التي كانت عليه الأكوان .... وفي هذا المجال فإن القرآن لايقّيد العقل بكتاب ، ولا يقف به عند باب ، ولا يطالبه فيه بحساب.. (٣) فلقد حرّره من الجمود ليسير إلى الأمام ، وهل يبقى مستحيلا، كما يقول الأفغاني «إيجاد مطيّة توصله للقمر أو الأجرام الأخرى ، وما يدرينا بعد ذلك مايأتيه الإنسان في مستقبل الزمان ، إذا هو ثابر على هذا السير كاشفاً السرّ بعد السرّ من مجموع أسرار الطبيعة التي ماوجدت إلاّ للإنسان ، وما وجد الإنسان إلاّ لها. » (٤) هكذا ارتقى الإنسان بالعلم،ولطف وجدانه بالفهم ، ونفذ عقله بالتفكير في أسرار الكون،

---

(١) عبده ، محمد : الاعمال الكاملة ، جـ٣ ، ص ١٥٠ . ٢٧٩ – ٢٨١ جـ ٤ ص ٤١٤ .

(٢) عمارة ، محمد : مسلمون ثوار . ص ٢٦٧ .

(٣) عبده ، محمد : الاعمال الكاملة : جـ٣ ، ص ٢٧٩ .

(٤) المخزومي ، محمد : خاطرات جمال الدين ، ص ١٩٥ .

وتمزّقت دون روحه حجب المادة ، وانجلى له بوجود الأعلى كلّ تفاوت.... لأن ضعف العقل ، وقلة العلم ، ونقص الإدراك تقف بصاحبها عند الوسائط ، وقوة العقل ونفوذ البصيرة وسعة العلم تصعد بأهلها إلى مشهد الوجود ... الوجود الأعلى ، وتشرق بها من هناك على العالم بأسره فيرونه ،عظيمه وحقيره . سواء في النسبة إلى تلك القدرة الشاملة والعظمة الغالبة ، والفاضل والمفضول والفروع والأصول ، وما ظهر للأبصار وما نفذت إليه العقول ، كل ذلك يستمد وجوده من مشرق الوجود إلى مراتب قدرتها الحكمة وتمت بها النعمة (١) . فالإنسان كون عقلي ، سلطان وجوده العقل ، فإن صلح السلطان ، ونفذ حكمه . صلح ذلك الكون ، وتم أمره ... «فالله وكل بالعقل ،منبّهاً لايغفل ، وحسيباً لايهمل ،وكالئاً لاينام » . وطالما الإنسان يملك هذا العقل فمن الواجب أن ينظر إلى القضايا والأمور نظرة نقدية لأن « الانتقاء نفسه من الروح الإلهية في صدر البشر ،تظهر في مناطقهم سوقاً لنقائص إلى الكمال ، وتنبيهها يزعج الكامل عن موقفه إلى طلب الغاية مما يليق به ، فالإنتقاء تنفس عنه القلوب وتنعتق فيه الألسنة » (٢) وكلّ ذلك غاية في الوصول إلى الكمال المنشود . من هذا المنطلق يجب أن يأخذ العقل أبعاده ، وأن يعطى حريته بدون أن توضع عوائق في طريقه « فقيد الأغلال أهون من قيد العقول بالأوهام ، والعقل أشرف مخلوق فهو عالم الصنع والإبداع ، ولا معطّل له إلاّ الوهم ،ولا يبعده عن عمله إلاّ الجبن... فكل عناصر الوجود في هذا العالم الفاني خاضعة للعقل المطلق الإنساني .... فكل مستحيل اليوم سوف يكون غداً ممكناً » (٣) . فلماذا لانترك للعقل الحرية في أن يعمل وينقّب ويسبر أوضاع الواقع . فنحن عندما لانفعل ذلك نبتعد بأنفسنا عن مجالات العلم والتطور ، ونهمل ماهو مفيد لنا وقائم على العلم ،حتى في قضايا الدين لأنه « بإهمالنا للعلوم ... صار الجهل المطلق سيّد العقول جميعاً ... فانبثقت من جرّاء ذلك من كلّ جانب أبشع الخرافات ... وأصبح حتى الدين نفسه ،مجرّد عبارات وإشارات وتمتمة كلمات ، بدلاً من أن يكون هادي النفوس ومنارة الطريق ومنطلق

---

(١) عبده : محمد : الاعمال الكاملة ج ٣ ص ٢١٢ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٦٦ .

(٣) الافغاني ، جمال الدين : الاعمال الكاملة ، ص ٣٢٤ .

جميع التصرفات »(1) . فالتحرّر الفكري من الجمود والتقليد والأوهام لايكون إلاّ « بسلوك طريق العقل.ولابدّ من إحداث ثورة فكرية « تغربل بها موروثاتنا ... وخصوصاً أهل قرون التخلف والركاكة والإنحطاط » (2) .. ولكن ليس معنى هذا أن نقفز فوق الواقع،وأن لانراعي المستوى العقلي الذي يسودحالة الجماهير. « فالعقل يمنع الإطلاق التام،والإطلاق التام معناه عدم العقل، وما العقل في اللغة إلا الربط،وهو ضد الإطلاق كما لايخفى » (3) لكن المسألة مسألة تطوّر وتقدّم على ضوء الحقائق المتوفرة ، وبأفضل طريقة ممكنة.فعلينا أن نحارب الأوهام ، ونبدّدها بقوّة الحقيقة ، كي لايقوى أمرها فتعدم أسباب التقدم ، فإن الإنسان إذا تمكن الوهم منه سقطت قواه ، وفقد أسباب العمل ، إذ يستولي الخوف على طباعه،والرعب على حواسه ، تستلفته حوادث الكون فيستهيبها عوضاً عن أن يستفيد منها ، ولاتهمّه شمس تسطع أو قمر يطلع ، أو ريح تهبّ أو نار تشب . وإذا نظر إلى السماء كفّ عنها الطّرف خشية واحتراماً ، لأنه لايرى كواكبها إلاّ آلهه ، ولا يحسب صواعقها إلاّ عذاباً ، وإذا نظر إلى الأرض قال : أمّي ارحميني.وما يستدعي إلا خيالات وأوهاماً لاتجلب له خيراً ، ولا تدفع عنه ضيراً » على هذا النحو تألف العقل عند المفكرين العرب المحدثين . فأعادوا له مكانته الحقيقية إلى جادة الصواب ، وان كان هنالك اختلاف في وجهات النظر حول هذه المسألة بين مفكر وآخر،على ضوء ثقافته وعقيدته ، ووعيه وجرأته . ولكن بشكل عام نستطيع القول : إن هؤلاء المفكرين قد وضعوا الأسس لنهضة فكرية عربية حديثة ، منطلقها ورائدها حرية العقل التي تعتبر الأساس والضرورة لتطوّر وتقدّم كلّ الأمم ومجتمعاتها على سطح هذا الكوكب .

---

(1) امين ، قاسم : الاعمال الكاملة ، ص ٣٠٦ .
(2) عبده ، محمد . الاعمال الكاملة ، ج١ ، ص٣٧ الرأي لمحمد عماره من المقدمة .
(3) ارسلان ، شكيب : داعية القومية العربية ، ص ١٦٤ .

الفصل الرابع

الحرية والضرورة

أولاً — الارادة الحرة :

إنّ فوق الحياة الحاسّة ، الحياة الناطقة، التي تتميز بقوّتين أساسيتين : أولاهما قوة إدراكية وهي العقل، والثانية قوة نزوعيّة وهي الإرادة . . . وهنا لابدّ من القول: إن هناك فرقاً جوهرياً بين المعرفة العقلية ، والمعرفة الحسية ، مع الحرص التام على إبقاء الصلة بين العقل والحس ، وبين النفس والجسم لأن ذلك ضروري من جهة، ولأن موضوع دراستنا ليس من مجالاته الغوص في تفصيلات وجزئيات المذهب الحسي الذي يرد المعرفة العقلية إلى المعرفة الحسية مركبة ، وبين المذهب التصوّري الذي يجعل من المعرفة بنوعيها مجرد تصور عديم العلاقة بالتجربة الخارجية . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى نقول بكل صراحة : إن المفكرين العرب الذين نتناولهم بدراستنا في المرحلة التي نؤرخ لها، يفتقرون الإمكانيات حول مفاهيم العقل والضرورة والإرادة والحتمية والقيمة . كما هو موجود بالنسبة لمن عاصرهم من المفكرين الغربيين . وإذا ماوجد من أفكار عند العرب حول هذه المفاهيم، نلاقيه إما منقولاً من التراث عن الفلاسفة العرب الأوائل ، أومستورداً من المفكرين الأوروبيين ، وإذا كان من محاولات للبعض من هؤلاء في هذا المجال ، فالسطحية تلازمهم، إذ لايلامسون جوهر المسألة ، من أجل إبراز هذا الجوهر، بل تبقى أفكارهم تدور حول المسائل الشكلية .

المهم، لقد تميز الإنسان منذ أرسطو وأفلاطون بمعارفه العليا . وهي اولاً معرفة الكليات المجرّدة ، أي المعاني المجردة عن المادة ، وخصوصاً تلك التي تعود إلى الرياضيات وإلى مابعد الطبيعة ، وهي أساس المعرفة العقلية إجمالاً ، والشاهد الأوضح

على الإدراك « النسبة » ذلك الإدراك المقوّم لجميع أفعال العقل»(١) وما الإدراك ، والحكم ، والاستدلال ، إلا إثبات أكيد تنحصر فيه المعرفة العقلية ، وما الاستقراء في العلوم إلا دليل على أن هذه المعرفة تنفذ إلى ماهيات الأشياء وتدرك ما بينها من نسب جوهرية(٢). وما المعاني المجردة الكلية التي ترجع إليها الأخلاق والقائمة على معاني الخير والجمال والواجب والمسؤولية ، إلا دليل على طبيعة هذه المعرفة العقلية ، التي تميز الإنسان على أنه عاقل . . . وهذا دليل على أن الطبيعة الإنسانية طبيعة أصيلة تستطيع التّسامي على الماديات واللحاق بالعالم الروحي .

وما الدين الملازم للإنسان في كل عصر وكل بيئة ، والذي قوامه الاعتقاد بقوى ، أو قوى غير منظورة . إلا نتيجة من نتائج العقل ، إنه ناشيء مما للعقل الإنساني من يقين طبيعي بأن العالم لم يصنع نفسه ، وانه لايدبّر نفسه ، وإنما هو صنع موجود كليّ القدرة ، فإذا كان الإنسان متديناً ، فما ذلك إلا لأنه ناطق ، مدرك مبدأ العلّية ، مجاوز للعالم الذي تقع عليه الحواس إلى عالم يراه فهو يؤمن به ، وما الفن القائم على المعنى المجرد ، القائم على الابتكار والمؤلف من صور شتى ، أي أنه معنى ، والتأليف تجمّع حول معنى هو القطب والمحور ، والعقل يختار له الصور والأوضاع الملائمة ، إلا دليل وإثبات لهذه الحقيقة الإنسانية ، أما اللغة فهي آية من آيات العقل ، إنها مجموعة إشارات دالة على حالاتنا الوجدانية ، وما الضحك الذي طالما استشهد به المناطقة إلا أثر للعقل ، فهو خاص بالإنسان لايشاركه فيه نوع من أنواع الحيوان»(٣) كل ذلك دليل على ارتقاء الإنسان وتمييز له عن باقي مخلوقات الله . ومهما تبلغ الجرأة بالفلاسفة الحسّيين ، فلا يزعمون أن للحيوان علماً أو فناً ، ولا أخلاقاً أو ديناً ، فإنه لايعرف سوى المحسوسات. وما الإرادة إلا نزوعاً للإدراك العقلي ، أو ميلاً إلى الفعل مطابقاً له . وإذا كان في كل موجود ميل إلى الفعل ، فإن أصل الميل يختلف باختلاف الموجودات ، ففي الجماد والنبات ، وهما عاطلان من الإدراك ، يحدث الميل

---

(١) كرم ، يوسف : الطبيعة وما بعد الطبيعة ، ص ٩٥ .
(٢) نفسه : ص ٩٦ .
(٣) نفسه : ص ١٠٠ – ١٠١ .

بتعيين الطبيعة ، فيتجهان إلى الغاية منه اضطرار على نحو واحد ، وفي الحيوان يحدث الميل مع إدراك للموضوعات المعروضة في الحواس ، يحدث بتعيين أساسي من الطبيعة في الأفعال الغريزية ، وبدون تعيين في سائر مايسعى إليه أو ينفر منه ، فإن الغايات والأفعال ههنا متنوعة كتنوع المدركات ، يقبل عليها أو يهرب منها حسبما تولد فيه لذّة أو ألماً ، فإن طبيعته مقصورة على الحس ، وبينها وبين الموضوعات المحسوسة معادلة ومطابقة ، فلا يستطيع السيطرة عليها ، بل يميل دون مدافعة إلى مايلذ له ، أو يألم منه ، فلا يعرف الاختيار بين شيئين : أحدهما محسوس ، والآخر معقول ، أو أحدهما حاضر والآخر غائب . وفي الإنسان يحدث ميل كالسابق ، لأن الإنسان حسّاس كالحيوان ، ويحدث ميل تابع لإدراك الخير أو سع وأعمق ، يدل عليه مايلوح في النفس من معان وعواطف تشهد بأن هناك قوة أعلى من النزوع الحسي التابع للمعرفة الحسية ، ذلك أن العقل يدرك المجرد الكلي فيدرك الخير الكلي المطلق الذي يحقق السعادة التامة ، والذي نرى أثره حين نلاحظ عجز الخيرات الجزئية. يقول باسكال : « أما يريد الإنسان أن يكون سعيداً ، ولايريد إلا أن يكون سعيداً ، ولا يسعه إلا أن يريد أن يكون سعيداً »(١) فالإنسان يطلب بالضرورة الخير الكلي المعلوم بالعقل ، ويطلب باختياره كل مايجد له نسبة إلى الخير الكلي .

« هذا النزوع العقلي المغاير للنزوع الحسي يسمّى إرادة »(٢). وقد تحدث الفارابي عن الخصال الإرادية فقال : « إن أولها هو مايجعل الإنسان صاحب هيئة طبيعية معدة كي تصبح عقلاً بالفعل ، وهذا أمر مشترك للجميع ، ولكن الإنسان الكامل هو الذي استكمل قواه العقلية بتحصيل الفلسفة النظرية ، فوصل إلى درجة العقل المستفاد ، وأصبح عقله مادة وموضوعاً للعقل الفعال . . . ولم يعد بينه وبين العقل الفعال شيء آخر ، يفيضه العقل الفعال إلى العقل المنفعل بواسطة العقل المستفاد ، ثم إلى قوته المتخيلة(٣) لأن الإرادة هي أن تنزع بالقوة النزوعية إلى ماأدركت . . . فعندما تحصل المعقولات للإنسان يحدث له بالطبع تأمل ، ورؤية وذكر ، وتشوق

(١) المصدر السابق : ص ١٠١ .

(٢) نفسه : ص ١٠١ .

(٣) الفارابي ، ابو النصر : اراء اهل المدينة الفاضلة ، ص ٢٠ — ٢١ .

إلى الأستنباط ، ونزوع إلى بعض ماعقله ، وشوق إليه ، وإلى بعض مايستنبط كراهية له . والنزوع إلى ماأدركه بالجملة هو « الإرادة» : فإن كان ذلك (النزوع) على احساس أو تخيل، سمّي بالاسم العام وهو الإرادة ، وإن كان ذلك عن رؤية أوعن نطق في الجملة سمّي الاختيار»(١) . أما ابن رشد فيرى أن الإرادة هي: « قوة فيها امكان فعل أحد المتقابلين على السواء»(٢) وابن رشد يميز بين (الإرادة) و (العزم) حيث يجعل (التراخي) بين المعقول والإرادةجائزاً .إلا أنه كشف حقيقةجوهريةوهي: « إنه وحّد بين العزم على تحقيق الشيء وتحقق الشيء فعلاً»(٣) بقوة روحية، موضوعها لامادّي ، وهو مطلق الخير ، ولابد أن تكون القوة النّازعة معادلة للقوة المدركة .

والإرادة عند ديكارت « مصدر الخطأ، لأنها تحكم ، يقول ديكارت : نتابع الأشياء التي يعرضها الفكر علينا ، أو نحجم عنها فإننا نتصرف بمحض اختيارنا دون أن نحس ضغطاً من الخارج يملي علينا ذلك التصرف » وهنالك أنواع للإرادة: « إرادة صالحة، وهي التي تعمل بمقتضى الواجب دون اعتبار آخر ، وإرادة كلية تحل محل الإرادة الفردية ، وإرادة الاعتقاد كما يقول وليم جيمس : ومعناها القدرة على الإيمان بعقيدة ليس من الامكان التدليل عليها بالعقل ، ولكن النتائج العمليةهي التي تحققها ، وإرادة الحياة كما يقول (شبنهور) « وهي الشيء بالذات يتجلى في مختلف الموجودات ، وهذا الاختلاف أصل تعارض هذه الموجودات، وتصارعها » . وهناك أيضاً إرادة القوة كما يقول (نتشة) : « وهي ضرورية تحب ذاتها ، وتقسو على الغير ،بل تقسو على نفسها ، إذ ترى في المخاطرة والألم ضرورة لها ، وهي من أجل ذلك تقلب جدول القيم المتعارف رأساً على عقب،فتضع القوة مبدأ أول . وهنالك الإرادة في القانونوهيأحدمصادر الالتزامات،ويتم التعرفعليها بالتعبير عنها ، وهناك كذلك إرادة العبودية وهي « اعتماد مطلق من الإرادة البشرية

---

(١) المصدر السابق : ص ٨٤ – ٨٦ .

(٢) تيزيني ، د. طيب : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، دار دمشق ص ٣٦٨ .

(٣) مراد وهبه ، ويوسف كرم ، ويوسف شلاله ، المعجم الفلسفي ، دار الثقافة الجديدة ط٢، ١٩٧١ ، القاهرة ، ص ٩ .

على الإرادة الإلهية . وهناك إرادة (فقدان) وهي العجز عن منع الحركات الاختلاجية والاندفاعية « فقدان العزم ، فقدان التنفيذ ، فقدان الحركة»[1] . والإرادة موضوعة في اللغة لتعيين مافيه غرض.وهي في الأصل: طلب الشيء ، أو شوق الفاعل إلى الفعل، إذا ما فعله كفّ الشوق ، وحصل المراد . . . فهي إذن بمعناها العام صورة الفاعلين الشخصية»[2] .

وحينما نتحدث عن (الإرادة) فإننا نعني المبدأ الحقيقي للفعل ، والفعل هو الجسر الوحيد الذي به نعبر الهوة الموجودة بين الفكر والوجود. والواقع إن الإرادة لايمكن أن تظل محصورة في دائرة (النيّة) أو (التصور) أو (الفكر) وإن كانت الفكرة لازمة للإرادة حتّى تستطيع أن تحدد نيّتها وتعيّن مقصدها. « فالإرادة تفترض غاية تسعى إلى تحقيقها ، وفكرة تعمل على تنفيذها ، ومادة تسعى إلى بعث الروح فيها، وبهذا المعنى عبارة عن حلقة الاتصال بين الذات والموضوع»[3] إنها الانتباه إلى موضوع يتصف بخصائص معينة، وهي كما يقول بعض المفكرين، لايوجد ملكة تسمى (بالإرادة) ولكن هناك أمثلة للإرادة « لأن الانتباه سابق عليها»[4] . على حد قول برادلي . . . وهذا يشكل الموضوع المباشر للإرادة . . . وهو يهدف إلى التغيير بواسطة الفكرة.والشرط في هذا التغيير أن يحقق الفاعل نفسه حين يحقق الفكرة ، إذن « الانتباه إلى فكرة التغيير حتّى يظهر التغيير المطلوب فعلاً إلى الوجود بنشاط الفاعل المنتبه إلى الفكرة ، وبشرط أن يشعر الفاعل أن ذاته قد تحققت في هذا الفعل» سواء أكان ذلك على صعيد الفكر أم على صعيد الواقع .

وبالطبع ينكر الحسيّون وجود الإرادة، فيرجعها (كونديالك) إلى ما للتصور من قوة التحريك، كما يبدو كثيراً في الحياة العادية وفي النّوم الصناعي ، ويعتبر المشورة

---

(1) المصدر السابق : ص ١٠ .

(2) صليبا ، جميل : المعجم الفلسفي ، ص ٥٨ .

(3) ابراهيم ، زكريا : مشكلة الحرية ، ص ٦٦٤ .

(4) محمود ، د. زكي نجيب : المجبر والثاني ، ترجمة الدكتور امام عبد الفتاح . مراجعة وتقديم الدكتور زكي نجيب محمود . الهيئة المصرية العامة للكتاب ص ١٢٩ — ١٣٠ — ١٥٧ .

صراعاً بين تصوّرين متعارضين، والجزم، إما قمع التصور الذي يميل إلى التحقق، أو تثبيت الانتباه إلى التصور الذي يريد تحقيقه، فيتحقق، يقول ستورات: «إن النفس التي تتشاور، مثلها كمثل الميزان المتردد قبل السكون، وإذا أحطنا علماً بجميع الظروف أمكننا أن نتوقع النهاية، ونتنبأ بها، فإن عدم التعيين ظاهري، وإن الدواعي والبواعث يمكن تثبيتها بالقوى الآلية. ويقول سبنسر: إن عدم التعيين ظاهري وإنّه يفسر بما للعلل من شدة التعقيد»(1) وهم جميعاً، أي الحسيّون، يردّون جميع الأفعال الإنسانية إلى المزاج، والذي هو جملة الاستعدادات البدنية التي حصرها القدماء في الأربعة المعروفة وهي: الدموي والصفراوي والعصبي والبلغمي، والمتكونة بالوراثة ونوع المعيشة والمناخ وسائر العوامل الخارجية، فإن الإنسان كائن طبيعي خاضع للتأثيرات المادية، حتى من الوجهة الأخلاقية «فما الفضيلة والرذيلة سوى مركب حاوي كالسكر وماء ونار» على حد قول (تين) وما الاختيار سوى فعل منعكس موعى، ولمّا كان لكل شخص مزاجه البدني كان هذا المزاج قاعدة الخلق الذي هو جملة استعداداتنا النفسية الدافعة للعمل»(2) ومن الطبيعي أن يكون للاستعدادات البدنية، والأحوال الخارجية والعلل الكونية أثرها في الناس، ولكننا نزعم أن الناس في جملتهم يستطيعون أن يضبطوا هذه الانفعالات والميول، وأن يتخذوها موضوع مشورة، وأن يختاروا بعد ذلك ما يشاؤون. كما أننا نرى أن بعض العقليين المتطرفين أبوا، هم أيضاً، الإقرار بوجود خاص للإرادة، وردّوها إلى العقل. وعلى رأسهم أفلاطون. فقد ذهب إلى أن (الفضيلة علم، والرزيلة، بجهل) أوخطأ، لأن أحداً لايريد الشر عمداً وإنّما نتبع دائماً مايدل عليه العقل إنه الأحسن. وذهب سبينوزا إلى أن الفعل الإرادي فكرة جلية مائلة بذاتها إلى التحقق من جراء جلائها. وان تعليق الحكم أو إرجاءه ماهو إلا عدم إدراك الموضوع المقصود إدراكاً مطابقاً له»(3).
ولكن المعروض على العقل إن كان خيراً أو شراً يجعله دائماً في حال اتزان، فإذا ما حكم، كان حكمه صادراً عن اتجاه نظره إلى واحد منهما، فيراهما خيراً إمّا

---

(1) كرم، يوسف: الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص102.
(2) المصدر السابق: ص 103.
(3) المصدر السابق ص 104.

طبيعياً وإمّا خلقياً، ولاتّجاه النظر علّة قد تكون مغايرة للعقل، فهل هذه العلةهي الإرادة ؟ ولولاها ماحكم العقل وما كان فعل، فليست الفضيلة علماً ، ولكنها فعل قوة صادرة عن علم العقل بوجهة له في الحصول على هذا العلم. وكذلك ليست الرذيلة جهلاً أو خطأً ، ولكنها هي أيضاً فعل تلك القوة ، صادرة عن علم آخر هي موجهة للعقل إليه ، فالإرادة مفترقة إذن عن العلم والجهل، قائمة على حيالها متجهة إلى الخير بمختلف أنواعه»(١). ويكفي أن نقول : إن جلّ الناس يعملون أشياء مقصودة بإرادة قوية دون ادراكها ادراكاً مطابقاً ، بل ان الكثيرين يعملون بقوة أعظم كلما كان ادراكهم أشد غموضاً ، ويعملون الشرّ مع علمهم بشرّيته ، وكل هذا خارج عن حكم العقل القويم ، وهو راجع إلى ، قوة أخرى نسميها الإرادة.
« وللإرادة خاصة لازمة هي (الحرية) بحيث لايمكن التحدث عن إحداهما إلا ونذكر الأخرى. والدليل المباشر على وجود الحرية هو شهادة الوجدان. والتأمل أو المشورة يبحث في قيمة مايختلج في النفس من دواع أي أسباب عقلية كالواجب والشرف، ومن بواعث الوجدان؛ الانفعالات الحسيّة كالمحبة والكراهية والطمع والحسد وما إليها. وإذا ماتمت هذه الموازنة صدر الحكم الذي هو الاختيار»(٢) فالذي يقمع الدواعي والبواعث يسمى سلطاناً وإرادة. والذي يدخل في مشورة يعتقد ويشعر أن الأمر راجع إليه . . . وحينما نضع حداً للمشورة نشعر أننا أردنا ذلك الحد . . ونشعر أننا نختار بحيث (نستطيع) . وحين نقدر مسؤوليتنا من أفعالنا المروية نراها واقعة علينا . وبالجملة نشعر بسلطاننا على الفعل في جميع مراحله .

تلك هي الحرية القائمة على شهادة ، بموجبها يمدح الناس ويذمّون ، يثيبون ويعاقبون، يبذلون النصائح والوعد والوعيد ، يسنون القواعد والقوانين، فيدلّون بكل أولئك على أنهم يعتبرون بني الإنسان أحراراً .

والإرادة عند العرب المحدثين « إنما هي أثر من آثار الإدراك » والادراك هو

---

(١) نفسه : ص ١٠٤ – ١٠٥ .

(٢) نفسه : ص ١١٥ .

انفعال النفس بما يعرض على الحواس وشعورها بما أودع في الفطرة من الحاجات»(١). وهي الكفيلة بأن تبلغ بموجبها درجة الإنسان الأمثل ، أو المتفوق »(٢). لأن الإبداع ثمرة لهذه الإرادة ولاختيارها « فأكثر الناس ممن يمعن النظر في القريحة يعتقد أنها حدّة قوية في النفس تهديها بالصدفة والاتفاق إلى صوب أي شيء من الأشياء . . بل هي قوّة تبرز عملها على الأشياء . . . تتحرّى التصرف في مفعولها بجميع التصرفات المطلوبة ، وتشكله بأشكال حقيقية مرغوبة ، فهي كالخبير بفن التشريح . . وكآلة عمومية نبّاشة ثاقبة في بحثها عن الأشياء ، ومن أفضل وظائفها أنها لا تزاول البحث في المستحيل الذي لا يتصوره وجوده ، ولكن من استخراج الممكن الموجود . . . فكل من اتصف بالقريحة المتصرفة هذا التصرف حكم له بقوة روحه ، واتساع عقله ، وسرعة حكمته وانتاجه . . . وانه جوهري العقل . . . »(٣).

ولقد نظر العرب المحدثون نظرات متعددة بدون التعمق بمسائلها وعللها وأسبابها. فقد اعتبرها الكواكبي ملكة وطالب بتقويتها من خلال « تنوير العقول بمبادىء الحكمة وتعريف الإنسان كيف يملك إرادته »(٤) . ويمزج الكواكبي بين الإرادة والحرية عند الإنسان « إرادته أي حريته في أفكاره ، واختياره في أعماله»(٥). وهو يدعو إليها بشكل مطلق « فلو جازت عبادة غير الله لاختار العقلاء عبادة الإرادة»(٦) . أما محمد عبده فقد اعتبرها القوة التي تحرك الإنسان ومصدرها الله « فالإنسان متحرك بالإرادة»(٧). ولذلك فهي شاملة للعقل والوجدان ، لا يختلفان في الحكم بصحة الاختيار ، وشمول العالم الإلهي ، ونفوذ قدرة الله فيما لا اختيار

(١) الأفغاني ، جمال الدين : الأعمال الكاملة ، ص١٨٤ .
(٢) خليل ، جبران خليل : مجموعة جبران ، ص٢٥ .
(٣) الطهطاوي ، رافع رفاعة : الأعمال الكاملة ، ج ٢ ، ص ٤١٨ .
(٤) الكواكبي ، عبد الرحمن : الأعمال الكاملة ، ص ٨٤ .
(٥) المصدر السابق : ص ٨٤ ، راجع كتاب طبائع الاستبداد ص ٧٨ - ٧٣ .
(٦) نفسه : ص ٨٥ .
(٧) عبده ، محمد : الأعمال الكاملة ج٢ ص ٤٤٠ .

لنا فيه ، وفي حسية الاختيار نفسها»(١). ومحمد عبده يمثّل بقوله، هذا اتجاهاً مثالياً قائماً على التراث والدين .

إلا أننا نشاهد كذلك بخصوص هذه المسألة اتجاهاً آخر أقرب إلى المذهب الحسي ، والعقلي المتصرف، عبّر عنه شبلي شميل حيث اعتبر « أن النفس ليست سوى خاصة من خصائص المادة ، أو عملاً من أعمالها ، وبالحصر من أعمال الدماغ »(٢) وهي في نظره ذاتية لاتقدر أن تفعل «إلا لغاية تفترضها لها محبة الذات مهما اختلفت القوى العقلية » التي تقف وراءها .

ولكن، هناك الكثير من المفكرين الذين يعتبرون الحرية وهماً ناشئاً من شعورنا بحركاتنا النفسية ، يصحبه جهلنا بالأسباب الدافعة إلى الفعل ، بحيث يكون هناك ضرورة غير موعية لاحرية موعية . يقول اسبينوزا : «أليس الحالم والمستهوي والسكران يتوهمون أنهم يفعلون بحرية ، ويقول (ميل) و (هوبس) : « ولو كانت الإبرة المغنطة أو دوّارة الهواء ، أو دوّامة الماء ، مفكرة واعية وشعرت بدورانها وهي تجهل سببه ، أليست تتوهم أنها تدور من تلقاء نفسها حرة مختارة » ونحن نقول : « إن توهّم الحرية يستلزم مزاولة سابقة للحرية ، فإن المضطر بطبعه بالحرية لايتوهمها كما أن الأكمه لايتوهم الألوان، والأصم والأبكم لايتوهمان الأصوات»(٣) .وثمة اعتراض منطقي مأخوذ من مبدأ (العلية) فإن المنطق يعلمنا أن اختلاف قضيتين سلباً أو ايجاباً ، وهذا هو التناقض ، يقضي صدق إحداهما وكذب الأخرى ، وإذن فأفعالنا المستقبلية معينة في أنفسها ، ولاسبيل إلى القول بالحرية.ويترجمون عن مبدأ العلية بأن نفس العلل في نفس الظروف تحدث نفس المعلولات ، ويستنتجون من هذه الترجمة أن لامجال للحرية ، وإلا كان الفعل الحرّ بلا علة ، يقول ليبينز : « إن الإرادة إذ تختار تميل مع أقوى الدواعي أو البواعث أثراً في النفس كما يميل قبّ الميزان إلى جهة الثقل » ويقول سبينوزا: « إن الفكرة الجلية تميل إلى التحقيق بفضل

---

(١) المصدر السابق : ج ٣ ص ٤٨٢ .
(٢) شميل ، شبلي : المجموعة ، ج١ ، ص ٢١١ - ٢١٢ .
(٣) كرم ، يوسف : الطبيعة وما بعد الطبيعة ، ص ١٠٧ .

جلائها وقوتها»(١) . من هذا المنطلق نرى أن خصوم الحرية كثيراً ما يستشهدون بالإحصاءات الإجتماعية ، ويرتبون عليها جبرية ناتجة من تأثير البيئة الطبيعية ،وتأثير الوراثة والتربية ، وما إلى ذلك .

هذه الاعتراضات على الحرية تؤلف القسم السلبي من المذهب الجبري ، أمّا القسم الإيجابي فيستندون عليه من خلال فكرة (العلم)التي تجعل من الوجود مجموع علل ومعلومات مترابطة ترابطاً ضرورياً ، وينتج منها أن الإنسان آلة ، إمّا آلة مادية خاضعة لمختلف التأثيرات الخارجية والداخلية كما يقرر الماديون ، وإمّا آلة روحية على حد تعبير ليبنتز ، وكثيراً مايقولون : إن افتراض علل حرة تهدد النظام الطبيعي بالاضطراب والانهيار، ويقضي على كيان العلم ، إذ أنه لاينهض إلا بتصور الطبيعة كلاً متفاعل الأجزاء ، ثابت القوانين . وللمبدأ الجبري صورتان : احداهما عقلية والثانية علمية مبنية على العلم . الأول عبّر عنه ابن سينا حيث قال : « لو أمكن إنسان من الناس أن يعرف الحوادث التي في الأرض والسماء جميعاً وطبائعها ، لفهم كيفية مايحدث في المستقبل » وأيضاً « الإرادات كلها كائنة بعد مالم تكن ، فلها أسباب تتوافى فتوجبها . . . والإرادات تحدث بحدوث علل هي الموجبات ، والدواعي تستند إلى أرضيات وسماويات ، وتكون موجبة ضرورة لتلك الإرادة » وأيضاً الإرادات التي لنا كائنة بعد مالم تكن (وعللها) أمور تعرض من خارج أرضية وسماوية .والأرضية تنتهي إلى السماوية ، واجتماع ذلك كله يوجب الإرادة» (٢)... والرأي في هذا الموقف هو ، من جهة واحدة ، إن الأفلاك تؤثر حقاً في الأجسام الأرضية،ومن جهة أخرى إن هذا التأثير غير موجب إلا في المادة الصرف ، كتأثير القمر في البحر مداً وجزراً . . . والأجسام الأرضية يختلف قبولها للتأثير باختلاف استعداداتها ، فما العقل والإرادة إذن سوى قوتين روحانيتين راجعتين إلى النفس وحدها ، فليس لهما عضو،ولكنهما متصلان بالبدن . أما الصورة العلمية للجبرية فهي بقاء في الطاقة. فمنذ العصر القديم قال الماديون : إن المادة أزلية أبديّة ، غير

---

(١) المصدر السابق : ص ١١٥ .

(٢) نفسه : ص ١٠٨ .

حادثة ولامندثرة،وكذلك الطاقة أو القوة الملازمة لها،باقية خلال تحولاتها ، بحيث تكون كل ظاهرة صورة جديدة لطاقة سابقة ، مستندين بذلك على قانون(بقاء الطاقة) .(1) فثبات هذا القانون يمنع اقتدار الإرادة تغيير مجرى الحوادث ، وان الفعل المقول حراً وغير معين بسوابقه ، يفترض خلق طاقة لترجيح كفة الداعي أو الباعث المختار .

والواقع أن مفهوم (الحرية) لايتحدد إلا على ضوء مفهومات أخرى تتضمن معاني الضرورة ، أو الحتمية أو الجبرية . أو أن الحرية بالمختصر لايمكن أن تفهم إلا على ضوء تقيضها كما يرى (ياسبرز) و (هيدجر)(2) . لأنها لو كانت مطلقة لأصبحت كلمة جوفاء ، لاتعني شيئاً ، ولاتدل على أي شيء ، فالحرية على حد قول (سبيرز) هي في النهاية « أمر لامعنى له ، فإن الحرية تصبح خاوية إذا لم يكن ثمة شيء ، يضادها. . . »(3). لذلك نقول : إن فهم معنى (الضرورة) يساعدنا على تحديد معنى الحرية . ولقد ظهرت الضرورة عند اليونان أول ماظهرت على صورة فكرة (القدر) الذي لابد من الخضوع إليه . ولقد ظهرت عند (ليوقبس) وعند (برفيدس) الذي جعل منها آلهة تحتل مركز العالم . كما وردت عند (أفلاطون) فالكون يدور حول محور من الضرورة ، ثم ظهر التعارض بين الحرية والضرورة بشكل واضح عند مفكري اليونان حينما ناصر الأبيقوريون الحرية ، بينما نادى الرواقيون بالضرورة»(4).

والذين يقولون بالضرورة،إما أن يكونوا من أصحاب مذهب القضاء والقدر ، أو الجبرية ، والفارق بين المذهبين ، أن القائلين بالجبرية ، يتصورون وجود علة كونية شاملة ، هي التي تحقق إرادتها الخاصة بغض النظر عن إرادة الإنسان ومشيئته ، بينما يذهب القائلون بالحتمية ، إلى أن كل فعل إنساني محدد بما سبقه من أحداث، وما تقدمه من أفعال فيزيولوجية كانت أم سيكولوجية . وإذا وعينا هذه المعرفة فقد نكون من الممكن أن ننسب إلى (سبينوزا) فلسفة واحدية تقول (بجبرية) منطقية، بينما يصح أن ننسب إلى ليبنز فلسفة تعددية تقول بحتمية أخلاقية.

---

(1) المصدر السابق : ص ١٢٦ .

(2) ابراهيم ، زكريا : مشكلة الحرية ، ص ٤٧ .

(3) المصدر السابق : ص ٤٧ .

(4) نفسه : ص ٤٨ .

يقول سبينوزا : « إن النفس لاتنطوي على أية إرادة حرة أو مطلقة ، بل هي مجبورة على أن تريد هذا أو ذاك بمقتضى علة هي أيضاً مشروطة بعلة أخرى ، وهذه العلة محدّدة بعلّة أخرى ، وهكذا.. إلى ما لانهاية » (١) فكلّ مايحدث في الوجود يرجع في نهاية الأمر إلى تلك العلة الأولى التي تحقق كل شيء بضرورة أزلية وبكمال أسمى. وبعبارة أخرى يقول : « إن الله هو العلة لسائر الأشياء ، وان كان كل شيء يصدر عنه وفقاً لما في الطبيعة من ضرورة . . . فالله قدرة لامتناهية على الوجود ، ومن ثم فهو موجود بالضرورة » فهو جوهر ، والجوهر ماهو في ذاته ، ومتصور بذاته ، أي مامعناه غير مفتقر لمعنى شيء آخر يكون منه . . ولما كان الله هو الأوحد ، كان مطلق الحرية ، بمعنى أنه هو الذي يعين ذاته ، أما حريته فمرادفة للضرورة ، والضرورة غير القسر ، فإن الفعل الضروري فعل ذاتي منبعث من باطن» (٢) وإذا ما تتبعنا المذاهب الفلسفية التي قالت بالضرورة في العصر الحديث ، فإننا نراها متعددة ومتنوعة، ولكن لابد لنا ونحن نعالج هذا المفهوم عند العرب المحدثين من أن ننوه إلى البعض من هؤلاء ممن قالوا (بالضرورة). «فهوبس» في القرن السابع عشر يرى أننا : «لانملك سوى حرية طبيعية أو فيزيائية ، وهذه ليست سوى القدرة على عمل ما نرغب فيه رغبة شديدة، أي أنها مجرد صدى لما لدينا من رغبات لاتقهر ، فكل علم في نظره هو آت من الإحساس . . . والاحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة» (٣) . وما الإرادة إلا أقوى رغبة تتغلب على غيرها من الرغبات فتؤدي إلى الفعل . . . وما نسميه بالحرية الأخلاقية . . . أي القدرة على الإرادة أو عدمها ، ليس إلا وهماً كاذباً لاأساس له» (٤) أما عند (هيوم) فإن الضرورة «تتحكم في الأفعال الإنسانية كما تتحكّم في الأحداث الطبيعية ، بدليل أن هناك اطراداً في سلوكنا ، يسمح بتقرير وجود نوع من الارتباط بين بواعثنا وأفعالنا»(٥). فالمعرفة مجموعة ادراكات،

---

(١) المصدر السابق : ص ٥٢ .

(٢) كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ١١٠ .

(٣) المصدر السابق : ٥٤ ـ ٥٥ .

(٤) ابراهيم زكريا : مشكلة الحرية ، ص ٥٢ .

(٥) المصدر السابق : ص ٥٢ .

والإدراكات منها انفعالات ومنها أفكار ومعان، ومنها علاقات بين المعاني بعضها بعضاً ، وبينها وبين الانفعالات ، والانفعالات هي الظواهر الوجدانية الأولية ، أو هي ادراكاتنا القوية البارزية»(١). وحقاً إن أفعالنا قد تبدو وليدة نزوات عارضة ، وأهواء عابرة لاسبيل إلى تحديدها ، ولكن ثمة ضرباً من الاتحاد بين البواعث والأفعال هو من الثبات بحيث قد يكون من الممكن أن نحدد نوع الضرورة التي تتحكم في فعالنا .

أما عند (تين) فإن مذهب الضرورة يتمثل في صورة ميكانيكية تجعل من الإنسان مجرد حيوان هو من الناحية الفيزيائية كالآلة ، ومن الناحية العقلية كالنظرية الهندسية»(٢) فالإنسان خاضع لمؤثرات خارجية وعوامل نفسية ينبغي تحليلها حتى نصل إلى فهم طبيعته . أما عند (سبنسر) فإننا نجد محاولة سيكولوجية للتوفيق بين الضرورة وشعورنا بالحرية. فهو يقول من جهة بحرية الإرادة ، إذ لدينا شعور بحرية إرادتنا ، وهذا الشعور ليس من الوهم بشيء . . وما نعنيه بالحرية أي أننا نعمل كما نحب ، فمن المؤكد أننا أحرار ، ولكن الواقع أننا لانملك أن نعلن أي شيء آخر لأننا لانستطيع أن نحب كما نحب . . . فالطبيعة إذن هي التي تحدد لنا مانحب ، وهي بهذا تعين لنا نوع السلوك الذي ينبغي أن نتخذه ، وتفرض علينا نفس العمل الذي يجب أن نحققه ، فنحن مجبرون على السير في الطريق التي رسمته لنا الطبيعة»(٣) . أما (شبنهور) الذي تأثر في (كانت) على أن الحرية طابع ميتافيزيقي ، لأنها مستحيلة في نطاق العالم فيرى أن الحرية لاتنسب إلى أعمالنا ، بل إلى خلقنا أو طباعنا ، وهكذا فإن الإرادة مبدأ أولي يكون جوهر الفرد ، ويتمثل في كل فرد ، ولكنها مستقلة عن كل معرفة ، من حيث أنها سابقة على كل معرفة . . . وهي ثابتة غير متغيرة نظراً لأنها تقع خارج الزمان»(٤). فالحرية عنده تنحصر في الوجود ، لافي الفعل . أما (آنشتين) العالم

---

(١) كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ١٧٢ .
(٢) ابراهيم ، زكريا : مشكلة الحرية ، ص ٥٥ .
(٣) المصدر السابق : ص ٥١ .
(٤) نفسه : ص ٥٧ .

الرياضي الكبير : فقد تأثر بنظرية شبنهور في الحرية ، إذ يعتبر أن لاسبيل إلى الإيمان بالحرية على نحو مايفهمه الفلاسفة ، لأن كل فرد منا إنما يعمل ، تحت تأثير ضغط خارجي فحسب ، بل وفقاً لضرورة باطنة أيضاً »(١) . أما عند نيتشة : فإن فكرة الضرورة تأخذ صورة جديدة هي ماعبر عنه نيتشة باسم (حب المصير) ، حيث ربط فكرة المصير بفكرة العود الأبدي ، وجعل من حب المصير شيئاً أكثر من مجرد الخضوع السلبي للضرورة ، فحب المصير إذن يتضمن النزوع إلى تحقيق ضرب من (التكافؤ) بين إرادتنا وبين الضرورة» (٢). أما (يسبرز) فيجعل هذا المصير (ضرورة وجودية) لاتنفصل عن فكرته عن الحرية التي يعتبرها (مرادفاً للوجود الإنساني) ولكنه يجعل من الضرورة جزءاً لايتجزأ من الحرية الوجودية . . . فالحرية والوجود شيء واحد . .. لكنها لاتفهم إلا بمعارضتها للضرورة . . . وليست فكرة المصير سوى مجرد تعبير فلسفي عن تلك الضرورة . . (٣) . وبهذا تستحيل الإرادة إلى (المصير) فلا تعود هناك عقبات اصطدام بها ، بل تصبح بمثابة المركز الذي تنبعث منه الأفعال بشكل شبه تلقائي ، نتيجة الاخلاص المزدوج للذات والعلم . . . أما الاختيار في نظر (يسبرز) فهو ذلك الاختيار الضروري الذي تحققه ذات تشعر بالضرورة الأصلية لذاتها الحقيقية ، وهذه الضرورة الخاصة هي المعيار الذي لاسبيل إلى التحقق منه موضوعياً لصحة اختيارنا أو مدى شرعيته . . . ولاسبيل إلى فهم هذا الاختيار إلا إذا فهمنا المعاني التالية التي قد تبدو منفصلةمتعارضة : (أنا أختار) ، (أنا أريد) ، (أنا ملزم) (أنا موجود) . وهذا معناه بعبارة أخرى أنه « ليس ثمة اختيار بدون تصميم ، ولاتحكيم بدون إرادة ، ولا إرادة بغير إلزام ، ولا إلزام بغير وجود» (٤) فهل يكون معنى هذا في نهاية الأمر أن الحرية القصوى والضرورة القصوى شيء واحد؟ وهذا مايجيب عليه (يسبرز) بالنفي (فإن الضرورة هي نفسها مصنوعة من نسيج الحرية)(٥) أما (لافيل) فينكر أن تكون الحرية مطلقة، مثله مثل يسبرز ، لأنه لما

---

(١) نفسه : ص ٦٠ .
(٢) نفسه : ص ٦١ .
(٣) نفسه : ص ٦٢ .
(٤) المصدر السابق : ص ٦٢ .
(٥) نفسه : ص ٦٢ .

كانت الحرية الإنسانية مجرد مشاركة، فإن مافي العالم من ضرورة لابد أن يكون بمثابة حدود لاتستطيع الحرية أن تعدوها ... وحريتنا تقام على أساس من الضرورة نفسها، لأن النشاط الإنساني لايمكن أن يتحقق إلا في عالم محدود علينا أن نغالب عوائقه، وأن ننتصر على مافيه من عقبات . فالفعل الإنساني يفترض دائماً مادة تمارس فيها الإرادة نشاطها ، ومقاومة تجتهد في أن تتغلب عليها ، ولولا ذلك لما كان للحرية الإنسانية أي معنى » حقاً، إنه لاسبيل إلى استخلاص الحرية من الضرورة ذاتها ، ولكن نشاط الحرية إنما يبدأ حينما تتخذ من الضرورة نقطة بدء تستند إليها في فعلها ، (1) هكذا نستطيع القول بأن حرية الإرادة تتوقف على فهم الضرورة والحرية على أنهما ليستا حدّين متعارضين ، بل هما حدّان متماسكان يعبّران عن حقيقة واحدة ، ذلك لأن العالم كله متماسك » .

ثانياً — مشكلة الجبرية :

لقد ظهرت ، اجمالاً (مشكلة الجبرية) في عدة صور متباينة خلال المراحل المختلفة التي مر بها التطور العقلي للإنسان ، فكانت في صورها البدائية البسيطة مشكلة لاهوتية هي : كيف نوفّق بين وجود إله قادر على كل شيء ، عالم بكل شيء من ناحية ، وبين حرية الإنسان المسؤول أخلاقياً من ناحية أخرى . . . وكانت في المرحلة الثانية من النمو العقلي للإنسان مشكلة ميتافيزيقية بصفة خاصة هي : كيف نوفق بين الحرية الأخلاقية ، وبين فكرة السببية وعمومية القانون وشموله . فأصبحت العصور الحديثة ، بعد أن سلّم العلم بنظرية التطور ، أكثر دقة وأكثر عمقاً ، أصبحت مشكلة الحياة نفسها ، فهل الحياة حصيلة لعدة عوامل من الممكن حسابها رياضياً ، والتنبؤ بها بدقة ، أم أنها حدث جديد في مجرى التطور . . وبمعنى آخر . إذا ماحصرنا المشكلة في نطاق أضيق ، وهو نطاق الإنسان الفرد الذي يهمنا الآن ، فإن المشكلة تصبح : هل سلوك الإنسان ليس سوى نتيجة ضرورية للظروف الموجودة؟.

وفي كل الأحوال ، فإن دعاة الجبرية يعنون بمذهبهم هذا ضمن معان تتمحور في ثلاثة اتجاهات مختلفة ، وإنّ مكان كل منها يعتمد على الآخر اعتماداً كبيراً. فهي تعني — أنه من المستحيل على الشيء أن يكون خلاف ماهو عليه — إن مبدأ

---

(1) المصدر السابق : ص 62 .

السببية هو المبدأ السائد في الطبيعة . إن كل شيء يمكن التنبؤ به ، إذا توافرت معطيات معينة »(١).

وهنا ، ونحن نبحث في موضوع الحرية والحتمية أو الضرورة ، لابدّ لنا من أن نميز في طبيعة الأشياء لكي نميز مكانة العقل في التعامل مع الأشياء ، ودور الإنسان في تعامله مع الطبيعة ، وما هي قدرته على هذا التعامل .

إن التمييز بين الأشياء الصّنعية والأشياء الطبيعية يبدو لكل منّا أمراً مباشراً لاغموض فيه . فالصخرة والجبل والنهر والغيم أشياء طبيعية . ولكن السكين والمنديل والسيارة أشياء صنعية ، أو قل مصنوعات من قبل الإنسان . ونحن نحكم على هذا الشيء بأنه طبيعي ، وعلى هذا الشيء الآخر بأنه صنعيّ ، بالاعتماد أوّلاً على فعاليتنا الخاصة ، الواعية والهادفة ، ثم بالاعتماد على أننا نحن أنفسنا ننشيء منتجات صناعية ، فهل يكون بالإمكان أن نعرف بمعايير موضوعية وعامة ، تلك السمات المميزة للأشياء الصنعية ، التي هي منتجات الفاعلية الهادفة الواعية ، بعكس الأشياء الطبيعية الناشئة عن الحركة الحرة للقوى الفيزيائية (٢). المسألة تتوقف على وعي الإنسان ومعارفه وقدرته على التأثير بالأشياء وعدم التأثّر فيها ، بحيث أننا نشاهد أننا نستطيع أن نتعامل مع أشياء كثيرة في هذا الكون ونخضعها لإرادتنا ، ولكن في نفس الوقت فإننا نشاهد أن هنالك الكثير من الأشياء كثيراً ما نتوقف في حدود العجز عن التأثير فيها ، فإلى أي مدى يمكن أن يكون العقل الإنسان حراً في تعامله وإخضاعه للأشياء ، ومتى يفقد هذه الحرية بوقوفه عاجزاً عن بعض الأشياء الأخرى بحيث يعترف هذا العقل بضعفه ، وبأن له حداً « إنني حرّ أن أقطع المحيط الأطلسي سباحة ، ولكن إذا استطعت» (٣).

فهل التعارض المزعوم إذن بين الحرية والضرورة إنما ينطوي على فهم خاطيء لمعنى الحرية ؟، والحق إن الحرية الإنسانية ليست خلقاً من العدم ، أو قدرة إبداعية

---

(١) محمود ، زكي نجيب : الجبر الذاتي ، ص ١٦١ .

(٢) مونو ، جورج : المصادفة والضرورة ، ترجمة حافظ الجمالي ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٧٥ ، ص ١٥ .

(٣) « Nncyclopedia of Philosophy » Vol. 3. P. 224

مطلقة، بل هي اختيار عقلي يقوم على تقدير البواعث وفهم المؤثرات . وإذا كان البعض قد توهّم أن الأفعال الحرة أفعال عفوية لاضابط لها ، ولانظام يحكمها ، فإن من واجبنا أن نقرر، على العكس من ذلك، أن هذه الأفعال معقولة تستند إلى مبررات ، وتهدف إلى غايات ، وتربط ماضي الشخصية بحاضرها ومستقبلها . ومادام باستطاعة الإنسان بوصفه كائناً ناطقاً ، أن يتفهم حقيقة أمر تلك القوى التي تؤثر على سلوكه فإن في وسعه – إلى حدّ كبير ، التحكم في مجرى العوامل الخارجية والداخلية التي تحدد مصيره . وبهذا المعنى يمكن القول بأن الحرية الحقيقية إنما تمثل نضج الشخصية وتكامل القدرات الذاتية، وتوافق الإنسان مع بيئته الداخلية وبيئته الخارجية على السواء. من هنا نقول إنه « لايمكن أن تتحقق الحرية بصورتها المتكاملة إلا في ظل فهم حقيقي للمواقف البشرية ، وإدراك واع لدوافع السلوك البشري »(١) . وهذا هو السبب في أن الحرية لاتتعارض مع المحاولات العلمية التي يضطلع بها أهل الدراسات الإنسانية ، وإنما هي حاجة ماسة إلى كل جهد علمي مخلص ، قد يبذل في سبيل الكشف عن بعض المشكلة الإنسانية . ولن يتأتى للإنسان أن يتحرر من شتى مظاهر عبوديته ، سواء أكانت أمراضاً نفسية ، أم جرائم ، أم اضطرابات، أم حروباً ، أم غير ذلك من مظاهر الشقاء ، إلا إذا نجح في الوقوف على أسبابها بطريقة علمية منظمة»(٢). ولكن، مع كل هذا، فنحن لانستطيع أن نلحق الظاهرة النفسية بالعالم الطبيعي ، وكأن الحرية مجرّد وهم من الأوهام سرعان مايقضى عليها بالعلم . لأن الحرية الحقيقية لاتنحصر في حلم الاستقلال عن قوانين الطبيعة ، وإنما هي تنحصر في معرفة تلك القوانين من أجل استغلالها لتحقيق غايات معينة ، بطريقة منهجية مرسومة ، ولن يتحرر الإنسان من أسر الضرورات الخارجية ، إلا حينما تزداد معرفته بقوانين الطبيعة . وبعد أن كان الإنسان، في مستهل التاريخ الكوني مجرّد ألعوبة في أيدي القوى الطبيعية الغاشمة ، أصبح الإنسان (أو كاد) سيّداً للكون كله ،

---

(١) ابراهيم ، زكريا : مشكلة الحرية ، ص ٧٥ .

(٢) ابراهيم ، زكريا : « الثقافة الاجتماعية » وزارة التربية والتعليم ١٩٥٩ ، دار المعارف بمصر ، ط٣ ، ١٩٧٣ ، ص ٩٩ .

واليوم،أصبحنا نرى إنساننا المعاصر يستخدم معرفته الحتمية الكونية في تحرر ذاته، وصرنا نشهد البشر يستغلون قوانين الطبيعة لتدعيم مملكة الإنسان ، ويتخذون من (الضرورة) الكونية « أداة لتحررهم . وليس من شك أن حرية الإنسان قد تزايدت بتزايد معارفه العلمية ، وقدراته الفنية . واختراعاته الآلية ، وأصبحنا نراه اليوم يحيل (العوائق) نفسها إلى (وسائط) بالالتجاء إلى بعض الأساليب التكتيكية الفعالة . ومعنى هذا أن تحرر الإنسان لايستلزم معجزات تقضي على قوانين الطبيعة ، أو تلغي نظام الأشياء ، بل هو يستلزم استخدام قوانين الطبيعة بمهارة وبراعة من أجل العمل على تحقيق أهدافه .

ولكن الحرية لاتقف عند هذا الحد ، بل هي أيضاً عملية الخلق التي تقوم على تلك المعرفة . والواقع إنه لم تظهر الحرية محمولة على أعناق الضرورة ، وكأنما هي الزهرة التي يحملها الساق ، فإنها لن تكون إلا حرية تعسفية لاقيمة لها . وقد عبر (هيغل)عن هذه الحقيقة فقال: « إن الحرية قد توجد أيضاً على صورة حرية مجردة لا أثر للضرورة فيها ، ولكن هذه الحرية الكاذبة إنما هي التعسف بعينه ، ومن ثم فإنها على وجه التحديد — مناقضة لذاتها تماماً . لأنها بمثابة تسلسل لاشعوري أو مجرد صورة وهمية من صور الحرية أو هي بالأحرى مجرد حرية صورية محضة » (1) . وهنا قد يحق لنا أن نقف وقفة قصيرة عند نظرية الماركسية في الحرية . وهذه النظرية التي تربط الحرية بالضرورة وتأبى إقامة أية تفرقة بين الحرية الميتافيزقية والحرية السياسية ، وتتصور إنه لايمكن أن تكون ثمة حرية إنعزالية على الإطلاق ، وليست الحرية الحقيقية — في نظر الماركسيين — هي ذلك الحلم الذي طالما راود البشر بأن تجيء أفعالهم مستقلة عن قوانين الطبيعة ، بل هي عبارة عن معرفة لتلك القوانين ، مع نشاط فعال من أجل الإستفادة من تلك القوانين عن طريق استخدامها لتحقيق بعض الأهداف المعينة . ولاتصدق هذه الحقيقة على قوانين العالم الخارجي فحسب ، بل تصدق أيضاً على تلك القوانين التي تتحكم في حياتنا الجسمية والعقلية على السواء، وعندما يتحدث فلاسفة الماركسية عن حرية الإرادة ، فإنهم لايعنون بهذا المصطلح

(1) ابراهيم ، زكريا : مشكلة الحرية ، ص ١٧٨ .

سوى عملية اتّخاذ تصميمات تكون وليدة دراية حقيقية بالموضوع ، تبعاً لذلك فإن الحرية ليست « سوى القدرة على التحكم في أنفسنا ، وفي الطبيعة الخارجية وهي تلك القدرة التي تقوم على معرفة بالضرورة الطبيعية » (١) ولايؤمن دعاة الماركسية بوجود تعارض جوهري بين (الحرية) و (الضرورة) بل هم يقولون مع هيغل «إن الحرية إنما تعني في صميمها الشعور بالضرورة » (٢) . وهذا السبب في أن مؤرخي الماركسية قد اعتادوا القول بأن (المادية الجدلية) مذهب حتمي يؤمن بالضرورة المطلقة ، في حين أنّ دعاة الماركسية أنفسهم يصرون على القول بأنهم يؤمنون بالحرية ، ولكنهم يركدون أن الحرية عندهم إنّما تعبر عن تلك الإمكانية التي تستطيع بمقتضاها في أن تجعل قوانين الطبيعة فعالة مثمرة ، ولئن كان الإنسان – في رأيهم –محكوماً بقوانينه الخاصة ، إلا أن لديه شعوراً بتلك القوانين ، وهذا الشعور نفسه هو المظهر الحقيقي للحرية البشرية على نحو ماينبغي أن نفهمها.ولهذا يقرر الماركسيون إنه ليس أمعن في خطأ ، من أن نتصور الحرية على أنها خرق للقوانين الطبيعية ، وانفصال تام عن الضرورة الكونية ، فإن مثل هذه الحرية المزعومة إن هي إلاّ وهم من أوهام أولئك الميتافيزيقيين الحالمين الذين لايعترفون بالعلم، ولايقيمون وزناً للعلاقة الوثيقة التي تجمع بين الإنسان والطبيعة .. والماركسيون « ينظرون إلى قوانين العلم سواء أكانت قوانين العلم الطبيعي ، أم قوانين الإقتصاد السياسي ، باعتبارها انعكاساً لعمليات موضوعية تتحقق في استقلال عن إرادة الإنسان » (٣) على قول ستالين . وقد يستطيع الإنسان أن يكتشف تلك القوانين ، أو أن يتوصل لمعرفتها أو أن يقوم بدراستها، أو أن يعتمد عليها في نشاطه العملي ، مستخدماً إياها لتحقيق مصالح المجتمع ، ولكنه لن يستطيع أن يلغيها أو أن يحوّر فيها » (٤) ومعنى هذا في رأي دعاة الماركسية أن الإنسان لايحيا بمعزل عن الطبيعة ، أو في استقلال عنها بل هو كائن طبيعي بشريّ يخضع للقوانين الطبيعية والإجتماعية ، ويتأثر بكل مايترتب عليها من نتائج ضرورية

---

(١) المصدر السابق : ص ٧٩ .

(٢) J.J.O.Rourke « The problem of Freedom in marxsit . Thought » D. Reidet Holart 1974, pp. 132-34

(٣) ابراهيم ، زكريا : مشكلة الحرية ، ص ٨٠ .

(٤) نفسه : ٨١ .

حتمية . وحرية البشر تتوقف على مدى معرفتهم بتلك القوانين ودرجة علمهم بما يترتب عليها من نتائج ... فالحرية تقوم على فهم العليّة ومعرفة الضرورة ... ولو لم يكن هناك ضرورة موضوعية في الطبيعة ، لما كان في وسعنا أن نتخذ تصميمات معينة ، أو أن نحقق أفعالاً محددة ... وإذن فليس يكفي أن نقول إن الضرورة الكونية هي الشرط الأول لكل حرية بشرية ، بل لابدّ لنا أيضاً من أن نضيف إلى ذلك إن درجة حريتنا تتناسب طردياً مع درجة معرفتنا بتلك الضرورة ، بيد أن الماركسيين لايؤمنون بأن المعرفة هي السبيل إلى تحقيق الحرية البشرية فحسب ، بل هم يقولون أيضاً إنه لابد للنشاط البشري من العمل على تضييق دائرة الصدفة أو الاتفاق، وذلك بتوسيع دائرة معرفته بالقوانين الضرورية التي تتحكم في الفاعلية البشرية من جهة ، وفي الطبيعة الخارجية من جهة أخرى . وكلمة حق تقال : آن ليس باستطاعتنا القضاء على (الضرورة) . ولكن ربما كان في استطاعتنا القضاء على (الصدفة) ، وحينما يكون علينا أن نحقق مهمة عملية ، فإن من واجبنا ألاّ ندع شيئاً رهناً للصدفة ، أو رهناً للظروف ، بل لابدّ لنا أن نجعل نجاح تلك المهمة رهناً بالمعرفة العلمية الصحيحة لشتّى العلل التي يتوقف عليها تحقق مثل هذا المشروع ، وليس العمل البشري في جوهره سوى تلك الفاعلية المستبصرة التي يحقق الإنسان عن طريقها سيطرته على الطبيعة ، بالاستناد إلى معرفته بالضرورة ، واستبعاده لعناصر الصدفة أو الإتفاق .

فالحرية في نظر الماركسيين ليست هبة فطرية أو ملكة موروثة ، بل هي ثمرة من ثمار التطور التاريخي ، وعملية مستمرة يحقق من خلالها الإنسان انتصاره على الطبيعة الخارجية ، وتمرّده على العبودية الاجتماعية . ومن هنا فإن الحرية في رأيهم ليست على النقيض من الحتمية أو الضرورة ، بل هي على النقيض من العبودية أو الاسترقاق، وتبعاً لذلك فإن مشكلة الحرية ليست مسألة باطنية محضة تخص الذات وحدها، بل هي مسألة اجتماعية واقعية تخص الحياة العينية للإنسان باعتبارها دراما حية تنشأ بين الفرد والعالم المحيط له .

يقول أنجلز : « الإنسان الأول لم يكن يتميز عن الحيوان ، ولذلك فإن سيطرته على نفسه وعلى الطبيعة لم تكن بعد تحققت ، وبالتالي فإن حظّه في الحرية لم يكن يزيد

عن حظّ الحيوان منها . ولكن من المؤكد أن كل خطوة خطاها الإنسان في سبيل الحضارة لم تكن سوى مرحلة من مراحل تحرره » (١) . وإذا كان روسّو قدذهب في كتابه « العقد الإجتماعي » إلى أن الإنسان قد والد حراً « حيث نشأ وحيداً منعزلاً لايعرف أهله وذويه،وكان يحصل بسهولة على حاجاته الضرورية . وكانت هذه الحياة هي أسعد حالة بالنسبة لفطرته الأولى : فلا قانون ولا سلطة ولا ظلم وعدل ، لأن الأفراد يعيشون على فطرهم البريئة عيشة سعيدة ، وكانوا على قسط كبير من حسن الأخلاق » (٢) . فإن الماركسيين يقرون على العكس تماماً من ذلك، إن الإنسان قد ولد مستعبداً مقيداً بشتى الظروف الخارجة عن إرادته . وأصحاب الماركسية يؤكدون أن فلسفتهم فلسفة واقعية عينية بعيدة كل البعد عن التجريد، فهم لايهتمون كالوجوديين الذين يبنون فلسفتهم على الحرية المطلقة للإنسان على حد تعبير (سارتر)، الذي يعتبر أن الحرية هي المطلب الأساسي للوجود والإنسان « في الحقيقة، نحن حرية تختار ، لكنّا لانختار أن نكون أحراراً ، فنحن محكوم علينا بالحرية ... ونحن ملقى بنا في الحرية ، والإنسان هو الكائن الذي يرمي إلى أن يكون الله... أن تكون إنساناً، هذا يعني أن تميل إلى أن تكون الله » (٣) ولا يهتمون بوصف الوجود البشري أو تحليل وجود الفرد ، بل هم يهتمون ، على وجه الخصوص ، بالعمل على وضع حد لعبوديته واقترابه من ذاته ، وتبعاً لذلك فإن للإنسان — في رأي الماركسيين — مهمة محدّدة لابدّ من أن يضطلع بها ، وتلك هي أن يتحرر ، لأنه ليس بطبيعته حراً، أو هو على الأصح لايتمتع بأية حرية في البداية ومن تلقاء نفسه ، ومعنى هذا أن على الإنسان أن يعمل على اكتساب وجوده الموضوعي ، وأن يسعى في سبيل الوصول إلى المستوى (الإنساني) الحق ، بكل مالهذه الكلمة من معان . ولما كانت الحرية عند الماركسيين معرفة وسيطرة معاً ، فإن مهمة الإنسان إنما تنحصر في القيام بعملية

---

(١) المصدر السابق : ص ٨٣ .

(٢) الخشاب ، د. مصطفى : النظريات والمذاهب السياسية ، مطبعة لجنة البيان العربي ، ط٢ ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص ١٧٤ .

(٣) لوكاش ، جورج : ماركسية أم وجودية ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار اليقظة العربية للتأليف والنشر ، دمشق ص ٧٨ — ٧٩ .

إبداعية مستمرة ، ألا وهي عملية التحرر . ولن يتسنى للإنسان أن يبلغ مرحلة الوعي والحرية ، إلا إذا عمل جاهداً في سبيل (استئناس) الطبيعة و (روحنتها) ، وإن كان هذا الجهد نفسه يتوقف إلى حد كبير على المقاومة التي تبديها الطبيعة نفسها ، فالماركسيون لايقبلون تلك التفرقة التي يقيمها الفلاسفة الميتافيزقيون في المادةبين مشكلة حرية الإرادة من جهة ، ومشكلات حريات الأفراد السياسية والإقتصادية من جهة أخرى . وهم يرفضون كل فهم فردي للحرية ، لأنهم يصرون على أن (القول بالحرية) أو (الشعور بها) ليس أمراً باطنياً أو شعوراً نفسياً ، أو أمراً ذاتياً يخص (الأنا) كما ترى (الوجودية) ، بل هي حركة اجتماعية يشارك المرء من خلالها بطريقة ثورية في صنع التاريخ (١) . إنهم قد ربطوا النظر بالعمل ، وبينوا أن حل المشكلات النظرية لايكون ممكناً إلا بطريقة عملية . وتبعاً لذلك فإن مهمة الفيلسوف لاتنحصر في تحرير الإنسان من (الحتمية) كما وقع في ظن فلاسفة الحرية من أمثال (لكييه) و (برجسون) ، وإنما تنحصر في تحريره من العبودية (٢) فالماركسيون يضعون (الحرية) مقابل (العبودية) ، ويتناسون أن الأصل في مشكلة الحرية ، إنما هو تساؤل الإنسان عن علاقته بالطبيعة ، ورغبته في التعرف على مدى استقلاله عن النظام الكوني . وإذا كان كثير من الفلاسفة قد ذهبوا إلى أن الأصل في الحرية هو شعورنا التلقائي بمالدينا من حرية ، فذلك لأنهم لاحظوا منذ البداية أن الإنسان يمثل في الكون موجوداً فريداً من نوعه ، أو مخلوقاً مستقلاً قائماً على حدة ، وكأنه يمثل « مملكة صغرى في داخل المملكة الكبرى » ، حقاً إنقوانين العالم تحكمه ، ولكنه قد يرجع ذلك على إضافة ضروب من (الجدة المطلقة ، إلى هذا العالم ، عن طريق مايبدع من أفعال ، وما يحقق من أحداث ، وما يحدث من تغييرات . فليس بدعاً إذن أن يكون ظهور مشكلة الحرية قد ارتبط بموقف الإنسان من الحتمية الكونية . وليس بدعاً أيضاً أن يكون تساؤل الميتافيزيقيين عن الحرية قد تمثل على صورة قياس الإحراج المعروف (أجبر أم اختيار) . لقد فسّر برغسون

---

(١) ابراهيم ، زكريا : مشكلة الحرية ، ص ٨٥ .

(٢) المصدر السابق : ص ٨٥ .

الحرية « على أنها إبداع وإبتكار ، مادامت الحتمية هي مجرد إعادة وتكرار » (١) . وهي في نظر هيغل ليست تمتع الفرد بحرية الاختيار : إنها تعبير عن علاقة متناغمةبين الفرد ومدينته .... إنها إندماج الفرد في الكلّ .. إنها عكس حرية الاختيار إذن »(٢) وإن التقدم في الإدراك الواعي للحرية هو الذي يتألف منه التاريخ ، وهو بالرغم من صفته الحتمية والضرورية تقدم على كل حال . فالحرية في ذاتها تضمن ضرورة نزوع نحو إدراك أقصى حالات الوعي وبالتالي نحو إدراك الحقيقة ، لأن الحريةبحسب مفهومها هي معرفة بذاتها ، والحرية من أجل ذاتها ، هي غاية ذاتها، فهي إذ تسعى لتحقيق غايتها تكون سائرة في سبيل تحقيق ذاتها . وهذه الغاية التي تسعى الحرية لتحقيقها هي غاية الروح الوحيدة،ألا وهي الوعي المطلق للحرية »(٣) إن حريتي ألاقيها في التفكير (في التفكير أكون حراً لأني لست آخر .. فالحرية اكتفاء ذاتي واستقلال عن كل ماهو خارجي ،وهي حالة تمتلك فيهاالذات لنفسها كل حرية خارجية... إنها ترتكز على عنصر الفكر .. على الوعي الذاتي واستقلاله ، هذا الوعي الذاتي الذي لايشكل سوى مرحلة عابرة في تطور الذهن نحو الحرية الحقيقية .. وهذا البعد الجديد يتم بلوغه عندما يتخلى الإنسان عن حرية الفكر المجردة ، ويدخل العالم وهو على وعي تام بأن هذا العالم عالمه .... فالذات الواعية لنفسها لاتصل إلى هذه الحرية في صورة (الأنا) بل في صورة (النحن) (٤) . وهل ينكر الماركسيون أن قدرة الإنسان على الابتكار هي المظهر الأول للحرية البشرية ؟ فلماذا إذن يضع الماركسيون الحرية مقابل العبودية ؟ ، في حين أن نشاط الإنسان الحر لم يتحدد منذ البداية إلا في علاقته في العالم ، ومعارضته للطبيعة ، وثورته على الموضوع .أليس في وسعي أن أقول : (إنني حر) لأن لدي من القدرة ما أستطيع معه أن أنتزع نفسي من (الموضوع) .

---

(١) المصدر السابق : ص ٨٧ .

(٢) هيبوليت ، جان : مدخل الى فلسفة التاريخ عند هيغل ، ترجمة انطوان حمصي ، مطابع وزارة الثقافة ، والسياحة ، والارشاد القومي ، دمشق ١٩٦٩ ، ص ٣٥ ـ ٣٩ .

(٣) هيغل : تاليف اندريه كريسون ، اميل برييه ، ترجمة د. احمد كوى ، دار بيروت للطباعة والنشر بيروت ، ١٩٥٥ ، ص ١٢١ ـ ١٢٢ .

(٤) هيغل : العقل والثورة ، تاليف هربرت ماركيوز ، ترجمة فؤاد زكريا ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ط٢ ، ١٩٧٩ ، ص ١٣٠ ـ ١٣١ .

وأن أعلن حكمي عليه ، وأن أنكره ؟، وما عسى أن يكون معنى حريتي ،إن لم يكن هو أولاً وقبل كل شيء مقدرتي على أن أكون : (لا) ؟ أفلا يحق لنا إذن أن نقول هنا إن (الحرية) إنما تبدأ عندنا من (الكوجتو الديكارتي) كل معرفة واضحة. ومتميزة هي شيء ما ، فلا يمكن أن تجيء من العدم ، إنما الله خالقها ، وإذن فهي صحيحة ، ولذلك يجب عليّ في المستقبل أن أوجه كل انتباهي للفصل بين الأشياء ، لا أتصورها إلا في غموض وإبهام وبين الأشياء التي أتصورها تصوراً كاملاً ، وإن أعقد العزم على ألا أطلق حكماً أبداً إلا على ما كان تصوّره تامّ الوضوح: وتلك وسيلتي في أن أتحرر من الخطأ على الدوام، وفي أن أصل في الوقت نفسه إلى الحق»(١) .

إن الماركسيين حملوا بشدة على كل فلسفة تتخذ نقطة بدايتها من (الكوجيتو) ورفضوا أية حرية (حرية روحية) بدعوى إنه ليس ثمة حياة باطنية ، ولكن في الواقع إن الإنسان لايؤمن بالحرية ، إلا على قدر مايمارسها،وهو لايمارسها إلا حين يواجه العالم الخارجي بما لديه من قدرة على الرفض أو النفي أو الإنكار ، وهي بحاجة أيضاً إلى مواجهة أعدائها الباطنيين بما لديها من مقدرة ، فهي ترتد إلى ذاتها في بعض الأحيان لكي تواجه مافي باطنها من عادات متصلبة ، وأنماط سلوكية متحجرة .. ولا شك أن هذه العملية الروحية الشاقة تحاول فيها الذات إنكار ماضيها ، أو التحرر من بعض رواسبه العميقة المتراكمة ، إنما هي مظهر من مظاهر تلك الحرية الباطنية التي لايعيرها الماركسيون أدنى اهتمام . ولئن كان الماركسيون على حق حين يقولون إن حياتنا الباطنة ليست مستقلة عن العالم الخارجي طبيعياً كان أم اجتماعياً، إلا أنهم لايمكن أن يكونوا قد جانبوا الصواب بلا ريب ، حينما أغفلوا ذلك الخصم الباطني الذي ينخر في أعماق الذات ، ألا وهو (العادة) و (الطبيعة الثانية)وحينما قال نتشه : إنه لابد للإنسان من أن يتنكر لنفسه لحظة بعد أخرى ، حتى لايصبح عبداً لذاته ، أو حتى لايقع فريسة سهلة بين براثين ماضيه الشخصي ، وهذا لايتحقق إلا بواسطة الإنسان الخلاق ، والإنسان الخلاق هو ذلك الإنسان العامل ، الذي ينجب وهو يلعب ، والذي يخلق قيماً ، الذي يريد ويتمتع بإرادة كبيرة ، والذي يرسم لنفسه هدفاً ولديه

---

(١) ديكارت ، رينه : التأملات ، ترجمة الدكتور عثمان امين ، ص ١٧٤ .

الشجاعة في خلق جديد .... والخلاّق يتّخذ موقفاً أصيلاً حيال كل شيء، ويخلق مقاييس جديدة وموازين جديدة ، ويعطي الحياة الإنسانية شكلاً جديداً تماماً ، ويوجد (تاريخياً) بكلية التاريخية أي مبدعاً ... « فما دعوتموه عالماً لابد أن تبدؤوا بخلقه ، فعقلكم وخيالكم وإرادتكم وحبكم ينبغي أن تصبح هذا العالم »(١) . ولكن هذا الموقف الخلاق في جوهره والبنّاء،قد يحدّ ويقلّص، إذا كان الاله موجوداً ، وتصبح الحرية محددة في دائرة عملها من جراء الأوامر والوصايا والنّواهي، فالإله يقاوم الحرية الإنسانية ، ولا تطيق هذه الأخيرة فكرة الإله من بعد، بمجرد أن تفهم ذاتها « إذا كان هناك إله فكيف أصدق أن لاأكون الله » (٢) . ويرى نتشه الذي تقوم فلسفته على إرادة القوة « إن الإنتصار الحقيقي هو الانتصار على الذات » والإنتصار على الذات بمثابة برج لاينفك يتعالى،إذ يضاف طابق جديد إلى الطوابق القديمة دونما إنقطاع(٣) ، حينما قال نتشه : ذلك كان ينبه إلى إرادة الإنسان الخلاّقة القائمة على التجاوز والتي (لاتخلص) إلاّ في سبيل المستقبل ولا تستطيع أنتريدإلا في مجال الممكن ، لا في مجال مالايحدث بعد ، ولا يمكنها العمل إلى الخلف . . . فالإرادة إرادة التقدم بشكل مستمر ، وعلى أن تكون هذه الإرادة مستقلة عن كلضرورات، مهما كان نوع هذه الضرورات .

ثالثاً ـ الحرية والضرورة وملامحها العربية :

والواقع إن حياتنا البشرية إنما هي في صميمها انتقال مستمر من الضرورة إلى الحرية،فإننا لانكف عن التحرر من ضرورات كثيرة ترين علينا كل يوم، وتلك هي الضرورات الطبيعية والجسمية والنفسية والاجتماعية ، وإذا كان البعض يتوهم أن مشكلة الحرية ، إنما هي مشكلة ميتافيزيقية محضة تثار على مستوى مطلق عال على الزمان،فإنمن واجبنا أن نقرر ـ على العكس من ذلك ـ إن هذه المشكلة لاتثار إلا في صميم معركة الحياة اليومية العادية ، « فإذا كانت الحرية لفظاً خاصاً نعني ، بمعنى

---

(١) فنك ، اوليفن : فلسفة نتشه ، ترجمة الياس بديوي ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٧٤ ، ص ٨٤ .

(٢) المصدر السابق : ص ٨٥ .

(٣) نفسه : ص ٩٢ ـ ٩٣ .

من معانيه انعدام القيود ، فإن الحرية المطلقة لابد أن تعني أن تكون حراً من جميع القيود . أن تتحرر من الأشياء الخارجية ومن الطبيعة ، ومن الناس من حولك ، ومن القانون ، ومن العقل ، ومن الوراثة ، لكنك من ناحية أخرى ، « لو تحررت من كل شيء لكان معنى ذلك أنك لاشيء ، فلاشيء أو العدم هو وحده الحر حرية مطلقة ، الحرية المطلقة هي العدم المجرد ، ومن هنا فإذا كان الإنسان بالموت يتوقف عن أن يكون شيئاً ، فإنه – بالموت أيضاً – يكون لأول مرة حراً حرية مطلقة لأنه سيصبح لاشيء »(١) من هنا تقول إن الجبرية التامة ، واللاجبرية الخالصة مذهبان خاطئان ، فأحدهما المذهب الجبري يزعم ، إن لكل شيء سبباً ، وينتهي إلى إنكار حرية الإرادة ، بينما يفترض الآخر الحرية كحقيقة مقررة ، وينكر أن يكون للإرادة سبب . وقد يجوز أن يكون كل مذهب منهما محقاً فيما يؤكده مخطئاً فيما ينكره ، أعني إنه من الممكن أن يكون للإرادة سبب ، وأن يكون هذا السبب نفسه مع ذلك ا... »(٢) . ولابدّ لنا من القول إذن ، إن هذا الصراع بين الحرية والضرورة على أنه مخاطرة غير مضمونة سلفاً لأنه ليس في عملية التحرر شيء يكسب دون أن يكون في الإمكان استرداده أو كسبه من بعد ، ولئن كان الإنسان مضطراً دائماً إلى تقبل الأحداث ، وتحمل الضرورات ، إلا أن عليه دائماً أن يعطي الأحداث دلالتها ، وأن يحيل الضرورات نفسها إلى وسائط للحرية . وحقيقة الحياة الإنسانية أن التحرر لايمكن أن يكون مغنماً نظفر به مرة واحدة وإلى الأبد ، بل هو واجب يومي يحتم علينا أن نعبيء كل قوانا في سبيل العمل على الظفر به حيناً بعد آخر .. ومعنى هذا أن الإيمان بالحرية هو ثقة بالمستقبل ، وتفاؤل بقدرة الذات على حل متناقضات حياتها. ومواجهة شتى عوائقها . ولئن كانت معركة الحرية لانعرف نهاية، إلاّ أنها معركة إنسانية تكمن من ورائها الثقة بالمستقبل .

إذن، نحن أمام موقفين أساسيين في فهم الحرية . الأول يتصوّر الحرية من خلال

---

(١) محمود ، زكي نجيب : الجبر الذاتي ، ص٢٥٢ القول لبرادلي في كتابه دراسات اخلاقية ، ص ٥٦ ، ط ٢ .

(٢) المصدر السابق : القول لجيمس وورد ((عالم الغايات)) ص ٢٧٣ ، وانظر ايضا Tylor; AE. « Elements of metaphysice »; pp.368-71

((لا علم بلا حتمية .... ولا اخلاق بلا حرية)).

وجهة نظر فردية صرفة ، فيقول دعاته على أن الحرية المطلقة ، وكأنما هي لابدّ من أن تكون كل شيء ، وإلا فإنها لن تكون شيئاً على الإطلاق ، وهذا الموقف يمثله الوجوديون . ومن يدور في فلكهم ، والثاني ويمثله الماركسيون ، الذين يقولون إن للحرية درجات، إذ قد يكون فعلنا قائماً على معرفة تجريبية بالصدف التي يبدو في الظاهر إنها سائدة على سطح التاريخ ، أو يكون فعلنا قائماً على معرفة بالضرورة الباطنة العميقة التي ليست « الصدفة » منها سوى مجرد تعبير سطحي . وبين هذين القطبين من المعرفة توجد ضروب لاحصر لها في المعارف المختلفة ، وبالتالي فإن هنالك مالا نهاية له من درجات المسؤولية . فأين موقع العرب من هذين القطبين والمعارف المختلفة التي ندور بينهما في فهم مسألة الحرية والضرورة ؟ . لقد فهم العرب هذه المسألة من منظورين مختلفين ، وإن كانوا يفتقرون إلى التعمق بها كما هو موجود بالنسبة للمفكرين الآخرين الغربيين ، وذلك نظراً لضحالة الفكر العربي في تلك المرحلة. المنظور الأول ، ويمثله الاتجاه الأقرب إلى الماركسية ، والذي عبّر عنه شبلي شميل إذ قال : النفس ليست سوى خاصة من خصائص المادة أو عمل من أعمالها ... وبالنتيجة لايوجد أفكار غريزية ولا أميال أدبية ولا إرادة حرة مطلقة ، بل كل شيء ناتج عن الحواس والتربية والتشبه والعادة ، وتعلّم الإرادة الحرة يجعل الإنسان يجهل ضرورة ارتباطه الكلي بالطبيعة . فإرادة الإنسان لاتطلب النافع وتنفر من الضار لما لها من الحرية ، بل لما في ذلك من الضرورة لكيانها ، فإننا نظن أنها تختار مابين الأشياء عن حرية . والحال، إن في الأمر سبباً قوياً على الإرادة، فمال بها من حيث غلبت » (١) . فمهمة الذات الإنسانية التغلب على العوائق من خلال اكتشاف قوانينها ، وهذا ناتج الطبيعية ليسهل السيطرة عليها ، وهذا عائد إلى محبة هذه الذات في اكتشاف هذه السيطرة « فلما كانت محبة الذات ضمن الصفات الغريزية والإحساسات الطبيعية التي تتأثر بالمؤثرات ، وتتغير بالمغيرات ، كانت لاتثبت على حال ، ولئن كانت غايتها أبدا ذاتية، إلا أنها لاشك دائماً الطريق المؤدية إلى هذه الغاية لانقيادها إلى أحكام الإرادة، وما نظنه موصلاً إلى شيء يؤدي بها أحياناً كثيرة إلى آخر، لجهلها بالوسائط»(٢)

---

(١) شميل ، شبلي : المجموعة ، ج ١ ، ص ٢١١ – ٢١٢ .

(٢) المصدر السابق : ج٢ ، ص ٧ .

وهذا الموقف لشبلي شميل يمثل اتجاهاً من اتجاهات الفكر العربي الحديث ، هذا الاتجاه الذي اعتمد أساساً لفكرة المعطيات العلمية التي توصّل إليها العقل البشري والبعيد كلّ البعد عن المفاهيم الغيبية التي تحدّ من قدرات الإنسان ، وتلزمه بحتميات ضرورية خارجة عن إرادته . أما التطور الثاني ، فيتمثل من خلال المنظور الديني في تطويق حرية الإنسان بأنواع شتى من الضرورات ، وقد مثّل هذا الاتجاه مدرسة الأفغاني التي عرفت بعدائها للأفكار الماركسية ، والقائلين فيها . يقول الأفغاني : « فلظواهر الكون من السلطة على الفكر والإرادة مالاينكره أبله ،فضلاً من عاقل ، وإن مبدأ هذه الأسباب التي ترى في المظاهر مؤثرة إنما هو بيد مدبر الكون العظيم، الذي أبدع الأشياء ، على وفق حكمته ، وجعل كل حادث تابعاً لشبهه ، كأنه جزاء له،وخصوصاً في العالم الإنساني.ولو فرضنا أن جاهلا ضلّ عن الاعتراف بوجود إله صانع للعالم ، فليس في إمكانه أن يتملص من الاعتراف بتأثير الفواعل الطبيعية والحوادث الدهرية في الإرادة البشرية » (١) . كما نرى من بين هذا الاتجاه من هو أقرب إلى المفهوم الوجودي في هذه المسألة ، وقد مثل هذا الاتجاه محمد عبده،إذ يقول : « إن تحرير الفكر من قيد التقليد ... والرجوع في كسب المعارف التي يتابعها الأولى ، وإعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وظفها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه ، ولتتم حكمة الله في نظام العالم الإنساني ، وإنه على هذا الوجه يعدّ صديقاً للعلم ، باعثاً على البحث في أسرار الكون داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة ، مطالباً بالتعويل عليها وإصلاح العمل ، كل هذا أُعدّه أمراً واحداً ، وقد خالفت بالدعوى إليه رأي الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة ، طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم ، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم. وهكذا دعا محمد عبده إلى تحرير العقل الإنساني بما يوافق العقل والعلم للتغلب على الكثير من العوائق الطبيعية بواسطة العقل والفهم الصحيح لمسائل هذا الكون ، « فلم يتخالف العقل والوجدان في مسألة القدر » فإن كليهما يتفقان على صحة « الاختيار » ونفي (الاضطرار) فيما هو من الأعمال البشرية المعروفة ، ولا يتنازعان في حكم

---

(١) الأفغاني ، جمال الدين : الأعمال الكاملة ، ص ١٨٤ .

من أحكام هذا الاختيار ، ثم يتفقان كذلك في الحكم بأن صانع هذا الكون محيط بدقائقه علماً ، وهاتان العقيدتان هما ركنا الإيمان بالله ورسله وشرائعه .. فإذا كبح العقل جماح الوهم وقف عند حدّه ، وذاق حلاوة الإيمان الصحيح ، وإلاّ وقع فيما لا مخلص منه من الريب والشكوك »(١) . فالإنسان من حيث هو مفكر ، لايقف عند محدود فيما يتعلق بلوازم حياته ، وهوفي ذاته غير مكلّف ، بل فرض مطلوب بعده من قبيل التمدن أو الحضارة أو الترف في المعيشة أو غير ذلك ، ما يسدّ الرّمق من القوت ، ويقيه الحر أو البرد من اللباس .... غير أنه لما تأنق في هذه الضروريات بعض التأنق ، ورأى أنها تقبل التحسين شيئاً فشيئاً ، أخذ على نفسه أن لايقرّ له قرار ، ولا يهدأ له جأش ،حتى يخرج من دائرة الإمكان كل ماتتأدى إليه فكرته، فجدّ واجتهد »(٢) . أمّا عبد الرحمن الكواكبي فقد نبّه إلى مضمار عقيدة الجبر التي تتنافى مع جوهر تحرير الإرادة الإنسانية ، إن عقيدة الجبر النقيض لروح الإسلام وجوهره ، فإذا كانت الحرية هي أن يكون الإنسان مختاراً في قوله وفعله ، لايعترضه مانع ظالم ، فالحرية هي روح الدين »(٣) فالحرية مشروطة عند هذا الاتجاه بالقدرة الإلهية ، والاعتراف بها والقبول بما ورد في الشرائع « والمقصود بالحرية هنا هو استقلال الإنسان في فكره وإرادته وعمله ، متى كان واقفاً عند حدود الشرائع محافظاً على الأدب ، وعدم خضوعه بعد ذلك في شيء لإرادة غيره »(٤) . وقد نلاحظ كذلك من العرب من تطرّف في مواقفه أكثر ضمن هذا الاتجاه ، إذ يدعو إلى قدرة الإنسان الخلاقة كما يرى (نتشه) ، ويعبّر عن رأي هؤلاء جبران خليل جبران إذ يرفض العقيدة الجبرية التي يمثلها في رأيه رجال الدين ، فيحملهم مسؤولية كل ظلم فهم يفرضون على الإرادة الإنسانية العوائق والمصاعب ، ويكبلون الفكر في جملة من الضرورات ،إذ بنى هؤلاء فكرهم« على أسس واهية أقاموا عليها صرح حياتهم ، فلا أديانهم ولا سياساتهم ولا فلسفاتهم حررتهم من الخوف والذل والعبودية

---

(١) عبده محمد : الاعمال الكاملة ، جـ٣ ، ص ٤٨٢.

(٢) نفسه : ص ٦٤ .

(٣) الكواكبي ، عبد الرحمن : الاعمال الكاملة ، ص ٩٦ ، وراجع كتابه (أم القرى) ص ١٦ .

(٤) امين قاسم : الاعمال الكاملة ، ص ١٤٠ .

والمسكنة ، بل إنها على العكس مكّنت في نفوسهم مخاوف ورذائل لاحصر لها ، قضت على الإرادة الخلاقة فيهم » (١) . لقد كان يملأ قلب جبران نقمة أثارها فيه (نتشه) على ضعف الناس وخنوعهم وتواكلهم ، وكل مافي حياتهم الباطنية والخارجية من قذارة وبشاعة ، فلا يجد جبران في روايته «حفار القبور» أحبّ إلى قلبه من حفر القبور وإلحاد الأموات ، ومن هم هؤلاء الأموات ، الذين يلحدهم ؟ هم جميع الناس الذين (يرتعشون أمام عاصفة الحياة فتظنهم أحياء وهم أموات منذ الولادة ، ولكن لم يجدوا من يدفنهم فظلوا منطرحين فوق الثرى ، ورائحة النتن تنبعث منهم) (٢) . ويرفض قاسم أمين أن تقييد إرادة الإنسان بحجج واهية لاتتملك إلا أصحاب النفوس الضعيفة الجبانة ، غير جديرة بالحياة (وكأنّ أمور الدنيا تجري ، والقدرة الإلهية لاتلاحظها ، أو كأنها تجاري الجبناء وتبارك في أعمالهم وأعمارهم وأموالهم وذريتهم.. فالنفس الضعيفة تنحني للقوي وتنكمش أمام الظالم ، وتهاب كل صاحب سلطة ، وبعكسها النفس القوية تجد في إظهار جرأتها على هؤلاء وأمثالهم منفذاً يخرج منه مايزيد عندها من القوة عن حاجة حياتها (٣) .

أما الاتجاه الأخير فهو الاتجاه السلفيّ الجبريّ ، الذي يرى الذات الإنسانية كالريشة في مهب الريح ، هذا الإتجاه الذي كان يناهض حركة الإصلاح في الفترة التي نؤرخ لها ، ويناهض كذلك أي تجديد مهما كانت طبيعته ، وقد يمثل هذا الاتجاه إلى أبعد حدّ برجال الدين الذين كانوا يسيطرون على الأزهر ، والذي كان محمد عبده يسعى إلى تخليص الأزهر من علومهم . ولا أرى هنا حاجة إلى تعداد هؤلاء الذين لانجد في كتبهم وآرائهم مايمتّ إلى الحرية بصلة ، يقول أحد ممثليهم أبو الهدى الصيادي : إن على الإنسان التسليم لإرادة الله ، ومشيئته ، الإعتقاد بالقضاء والقدر والاستسلام . فالواجب على العبد أن يرضى من سيده في كل حال ، وعلى كل حال ، فإنّ من أكرم بالرضى أكرم بالتقرُّب الأعلى . قال سيد البشر محمد(ص) : « من

---

(١) جبران ، جبران خليل : مجموعة جبران ، ص ٢٤ – ٢٥ .

(٢) المصدر السابق : من المقدمة لميخائيل نعيمه ، ص ٣٦ .

(٣) امين ، قاسم : الاعمال الكاملة ، ص ١٨٦ .

آمن بالقدر أمن من الكدر ». وقال الحسين بن علي (ض) من اتكل على حسن اختيار الله تعالى له ، لم يتمنّ غير مااختاره الله عز وجل ، وقال موسى عليه السلام : إلهي دلني على عمل إذا عملت رضيت به عني ، فأوحى الله تعالى إلي : يا ابن عمران. رضائي في رضاك بقضائي .. والانقياد لأمر الله تعالى حقيقة التسليم له جلّ علاه.. وشرط التسليم الرضا بكل ما انفذه وأجراه (١) .

هذا الاتجاه كان عاماً وشاملاً في جميع أنحاء الوطن العربي خلال تلك الفترة .

* * *

(١) موسى ، منير مشابك : الفكر العربي في العصر الحديث ، ص ١٤١ .

الفصل الخامس

الحرية ومفاهيم القيمة والحقيقة

١ً — الحرية والقيمة :

رأينا أن الحتمية هي المذهب الذي يعتقد بأن كلّ مايقع في الكون من أحداث، بما في ذلك الظواهر النفسية والأفعال الإنسانية ، نتيجة ضرورية تترتّب على ماسبق من أحداث . فالعالم في نظر القائلين بالحتميّة، مجموعة عضويّة ترتبط أجزاؤها فيما بينها كأجزاء آلة دقيقة محكمة ، وهو لهذا يكون نظاماً مغلقاً يؤذن حاضره بمستقبله، وتخضع سائر أجزائه لقوانين مطّردة صارمة . ومعنى هذا أن العالم دائرة مقفلة يتّصل بعضها ببعض اتصالاً علياً بحتاً ، بحيث أنّ في استطاعتنا ، باستقصاء الظواهر الحاضرة ، أن نتنبأ بما سيحدث من الظواهر تنبّؤاً ، تعييناً مطلقاً . وهذا ماعناه (لاباس) بعبارته المشهورة : « إن في وسعنا أن ننظر إلى الحالة الحاضرة للكون ، على أنّها نتيجة للماضي وعلّة للمستقبل . فالعقل الذي يستطيع أن يعرف في لحظة معينة كلّ القوى السّارية في الطبيعة ، وأوضاع الكائنات الموجودة فيها، بعضها بالنسبة لبعض ، إذا بلغ من السّعة حدّاً يستطيع معه أن يخضع كلّ هذه المعطيات للتحليل ، فلا بدّ أن يضمّ في صيغة واحدة شاملة الحركة ، أكبر الأجسام في الكون وحركة أصغر ذرّة فيه ، وعندئذ لن يكون شيء مجهولاً بالنسبة إليه . بل سيكون المستقبل حاضراً أمام عينيه كالماضي سواء بسواء»(١) . فالحتميّة إذن

---

(١) ابراهيم ، زكريا : مشكلة الحرية ، ص ٥٤ .

Tylot; A. E. « Elements of metaphysics» pp. 368-69

تقوم على إمكان التنبؤ بالأحداث الكونيّة ، نظراً لوجود تعاقب حتميّ مطّرد بين الظواهر الطبيعيّة .

وفي الحقيقة ، فإن مبدأ العليّة من أوّليات مايدركه البشر في الحياة الاعتياديّة. هذا المبدأ القائل « إن لكل شيء سبباً هو من المبادىء العقليّة الضرورية ، لأنّ الإنسان يجد في صميم طبيعته ، الباعث الذي يبعثه إلى محاولة تعليل مايجد من أشياء، وتبرير وجودها باستكشاف أسبابها . وهذا الباعث موجود بصورة فطريّة في الطبيعة الإنسانية ، بل قد يوجد عند عدة أنواع من الحيوان أيضاً . فهو يلتفت إلى مصدر الحركة غريزياً ، ليعرف سببها ، ويفحص عن منشأ الصوت ليدرك علّته . وهكذا يواجه الإنسان دائماً سؤال : لماذا . . ؟ مقابل كل وجود وظاهرة يحث بها ، حتى انه إذا لم يجد سبباً معيّناً ، اعتقد بوجود سبب مجهول ، انبثق عنه الحادث[1] » . فعلى مبدأ العليّة يتوقف جملة من الحقائق :

أولاً : إثبات الواقع الموضوعي للإحساس .

ثانياً : كل النظريات ، أو القوانين العلميّة ، المستندة للتجربة .

ثالثاً : جواز الاستدلال وانتاجه في أي ميدان من الميادين الفلسفية أو العلمية . فلولا مبدأ العليّة وقوانينها ، لما أمكن إثبات موضوعية الاحساس ، ولا شيء من نظريات العلم وقوانينه . ولما صحّ الاستدلال بأيّ دليل كان ، في مختلف مجالات المعرفة البشريّة . وهناك نوعان من العليّة : العليّة الفاعليّة ، والعليّة الغائيّة . فالعلية الفاعليّة تقسم الوجود إلى علّة ومعلول ، ومتى انقسم الوجود على هذا الأساس ، كان لكل موجود علة وجود ، إمّا ذاتية ، وإمّا خارجيّة . والايجاد أو التحقيق أشهر معنى للعليّة ، ولكنه ليس المعنى الأوحد ، ولا المعنى الأول أو الأعمّ ، فالمعنى الأول والأعم ، أنّ العلة أو السبب (والاسمان مترادفان) مايلزم عنه شيء ما ، وبهذا المعنى الأعم تنقسم العلة الفاعليّة إلى منطقيّة ووجوديّة .

---

(1) الصدر ، محمد باقر : فلسفتنا ، منشورات عويدات ، بيروت ، ط١ ، ١٩٦٢ ص ٢٨٨ .

المنطقية تبدو واضحة في القياس والاستقراء ، حيث المقدمتان علة النتيجة ، متى اجتمعتا في العقل لزمت عنهما النتيجة ، أي صدرت عنهما الضرورة ، فكانت معلولة لهما . أما الوجودية فهي : «كل مايشارك في إيجاد الشيء ، إمّا ذاته أو في وجوده » فمن حيث ذاته ، نطلب تعليله بمادته وصورته ، وهذا واضح في الصناعات إذ نفسرها بالمادّة المركبّة منها مع الخواص الطبيعية لهذه المادة ، وبالصورة ، أي بهيئة أجزاء المادة ، وتركيبها بعضها مع بعض ، وتفاعلها بفصل هيئتها وتركيبها»(١).

وهناك العليّة الغائية ، والعقل هو الذي يستشفّ العليّة الغائية من وراء الظواهر المحسوسة ، ويرى بين الغائيّة والفاعليّة علاقة السابق واللاحق ، فإذا رفعناالغايات رفعنا العقل ، وفاتنا التفسير النهائي للأشياء ، المستند على قضيتين كبيرتين: اولاهما أنّ كلّ فاعل يفعل لغاية ، والثانية أن كل مفعول قد كان غاية قبل أن يفعل . . .

فالعلة الغائيّة هي التي -لأجلها الشيء ، أو الفعل ، « وهي علّة بماهيتهاومعناها لعليّة العلة الفاعليّة ، ومعلولة لها في وجودها»(٢) . . . فالعلية الفاعلية مبدأ الحركة. والعلة الغائية مبدأ قصد الحركة . وهي نهايتها متى صدر الفعل(٣) . ونستطيع أن نفهم لماذا تحتاج الأشياء إلى علة من خلال النظريات التّالية :

١ ــ نظرية الوجود : وهي النظرية القائلة : « إن الموجود يحتاج إلى علة ، لأجل وجوده ، وهذه الحاجة ذاتية الوجود ، فلا يمكن أن نتصور وجوداً متحرزاً من هذه الحاجة ، لأن سبب الافتقار إلى العلة سرّ كامن في صميمه ، ويترتب عن ذلك أن كل موجود معلول »(٤) .

٢ ــ نظرية الحدوث : وهي النظرية التي تعتبر « حاجة الأشياء إلى أسبابها

(١) كرم ، يوسف : العقل والوجود ، ص ١٧٤ .
(٢) المصدر السابق : العبارة لابن سينة ، ص ١٨٨ .
(٣) نفسه : ص ١٨٨ .
(٤) الصدر ، محمد باقر : فلسفتنا ، ص ٢٩٩ .

مستندة إلى حدوثها »(١) فالانفجار ، أو الحركة ، أو الحرارة ، إنّما تتطلب أسباباً لها ، لأنّها أمور حدثت بعد العدم . فالحدوث هو الذي يفتقر إلى علّة ، وهو الباعث الذي يثير فينا سؤال : لماذا وجد ؟ أمام كلّ حقيقة من الحقائق ، التي نعاصرها في هذا الكون .

٣ ــ نظرية الإمكان الذاتي ، والإمكان الوجودي . وهاتان النظريتان تؤمنان « بأن الباعث على حاجة الأشياء إلى أسبابها ، هو الإمكان ، اعتبر أن لكلّ من النظريتين مفهومها الخاص عن الإمكان ، الذي تختلف به عن الأخرى ، وهذا الاختلاف بينهما مظهر لاختلاف فلسفي أعمق ، هو الماهيّة للوجود»(٢) .

ونحن نستعمل في الفلسفة كلمة الحتميّة كمرادف للضرورة الموضوعيّة . وأمّا في العلم فإن الحتميّة تعني إمكانية التّنبؤ بالحالة المستقبليّة للعالم الطبيعي ، بالاستناد إلى الحالة الحاضرة .

ولكن، ماهو الأصل في فكرة الحتمية ؟ أهي وليدة التجربة ذاتها ، أم هي مجرّد فرض عقلي أو مصادرة عقلية ؟ . هنا يقول (بونكاريه) : « إن علم الفلك هو الذي علّم الإنسان أنْ ثمّة قوانين»(٣). فالأصل في أصل المبدأ الحتمي (أو الحتميّة) هو ملاحظتنا لسير الكواكب وحركات الأجرام السماوية . والواقع أن القدرة على التنّبؤ، بأوضاع الكواكب وحركاتها في المستقبل ، هي في علم الفلك النتيجة الطبيعيّة التي تترتب على معرفتنا بالوضع الراهن لكل كوكب في اللحظة الحاضرة. وهذا ما أيّدته تجارب العالم الفرنسي (ليفرييه) الذي استطاع أن يكشف عن وجود كوكب (نبتون) بملاحظته لبعض الاضطرابات في مسار الكوكب أورانس»(٤). بيد أن العلماء لم يلبثوا أن عمّموا تلك الحتميّة التي شاهدوها في نطاق الميكانيكا السماوية ،

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٠١ .
(٢) نفسه : ٢٠٣ .
(٣) ابراهيم ، زكريا : مشكلة الحرية ، ص ٩٤ .
(٤) المصدر السابق : ص ٩٤ .

فطبّقوا العليّة الميكانيكية على العالم الطبيعي كله ، ثم على الظواهر الحيّة ، وأخيراً على الإنسان نفسه . وهكذا انتهى البعض إلى القول : « بأن الظواهر النفسيّة ليست سوى مجرد أحداث كونيّة يمكن تحديدها وتغييرها والتنبؤ بها ، إذا عرفنا شروطها وأسبابها وعللها القريبة والبعيدة »(١) .

ولكن تقدم العلم، وبخاصة في القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين ، قد زعزع من قيمة المبدأ الحتمي ، إذ جاء النجاح الذي أحرزته الميكانيكا التموّجيّة بمثابة ضربة قاضية على الفيزياء القديمة . وبعد أن كان العلماء ، منصرفين إلى دراسة ظواهر الكون الكبرى ، أخذوا يتجهون إلى دراسة ظواهر الكون الصغرى ، فجاءت نتائج بحوثهم معارضة لمبدأ الحتمية ، بخلاف الحال عند العلماء المتأثرين بدراسة الفلك أو علم الأجرام السماويّة ، وانتشرت بين علماء الفيزياء الجديدة نزعة احتماليّة مؤداها أنْ ليس في عالم المادة سوى قوانين إحصائيّة ، فالقوانين الطبيعيّة لاتفترق عن القوانين الاجتماعيّة. ومعنى هذا إن الجبرية التي نشاهدها في مستوانا، ليست إلاّ نتيجة لما يمكن تسميته بقانون الأعداد الكبيرة . فهي إذن وليدة قوانين احتمالية أوليّة ، وليست وليدة عليّة حتميّة صارمة .

ويمكننا أن نتساءل عن الصّلة بين تقرير مبدأ لاحتمي، وبين القول بحريّة إرادتنا . لقد وجد كثير من العلماء الذين سارعوا إلى القول : « بأن الايمان بالحريّة، نتيجة طبيعية لما أظهرتنا عليه الفيزياء الجديدة من انعدام الحتمية الصارمة»(٢) .

وهكذا نرى أنّ الحرية قد نفذت إلى مملكة العلم حينما تصدّع بناء الحتمية القديمة. حتّى لقد قال العالم الانكليزي (جيمز جنز) : « إن العلم لم يعد يستطيع أن يقدم لنا حججاً قاطعة لاسبيل إلى تفنيدها ضد شعورنا الفطري بحريّة إرادتنا »(٣) .

---

(١) نفسه : ص ٩٥ .
(٢) نفسه : ص ١٠٢ .
(٣) المصدر السابق : ص ١٠٤ .

حقاً إن الحرية لابد أن تحتكّ بالقوى الطبيعيّة التي تعتدم بها كل حياة جسميّة تتحقق في الزمان والمكان ، ولكنها تعبّر أولاً وأخيراً ، وقبل كل شيء ، عن ذلك النشاط الإنساني الذي تقوم به شخصيّة حسيّة تريد أن تحقق وجودها في عالم روحي يأتلف من ذوات حرة وموجودات فاعلة . فالحريّة ستبقى مظهراً لصراع إنساني مستمر ، فيه يحاول المرء أن ينتصر على كثير من العوائق التي تخنق فيه انبثاق الشخصيّة. ولهذا فإننا نلاحظ أنّ الحريّة وثيقة الصلة دائماً بعملية تكوين الشخصيّة ، أواختيار الذات . وربما كان من فضل العلم الحديث على العالم ، أنه قد بصّره بزوال التناقض المطلق بين العلم والشعور الإنساني ؛ مما ترتّب عليه التقريب بين وجهات النظر المتباعدة . هكذا نرى فيما تقدم ، أن الحتميّة العلميّة قد حاولت أن تطبق على العالم السيكولوجي مبدأ الحتميّة السائدة في العالم الطبيعي ، بدعوى أنّ الإنسان مجرّد جزء من الأجزاء الطبيعيّة ، فمن الممكن أن نتنبأ بسلوكه على نحو ماتنتبأ بما سيقع من الأحداث الطبيعية . ولكن مبدأ الحتميّة قد تعرض لنقد شديد ، من قبل العلماء والمفكرين ، مما حدا بالكثيرين إلى التردد في تعميم مبدأ التفسير الآلي ، وتطبيق العليّة الميكانيكية على الإنسان نفسه ، ولكن رفض فكرة (الضرورة الخارجيّة) لايعني إنكار (الحتميّة) في شتى صورها.فإنّ الضرورة قد تتّخذ صورةً باطنةً ، فتصبح (الحتميّة سلوكيّةً) مؤداها أنّ كل نشاطنا الإرادي متوقف بالضرورة على حالتنا النفسيّة السابقة ، سواء أكانت وجدانيّة ، كالرغبات والأهواء ، أم إدراكيّة كالتصورات والأفكار .والواقع إن سائر ضروب الحتميّة (كما يقول برجسون) : « يستوي في ذلك أن تكون فيزيائيّة أو فيزيولوجيّة (كحتميّة كارل ماركس) إنّما ترجع في نهاية الأمر إلى الحتميّة السلوكيّة »(١) . هكذا نرى أن الحتميّة العلميّة ، تتخذ صورةً فيزيولوجيّة ، مادامت حياتنا النفسيّة ستكون خاضعة للضرورة العضوية التي هي مظهر آخر للحتميّة الطبيعيّة .

ومع أنّ الذي يهمّنا هنا ، معالجة مفاهيم الحرية على ضوء مفاهيم الحقيقة (العلم) والقيمة ، إلاّ أن ذلك لا يمنع أن نعرض للدراسة الحتميّة السيكولوجيّة على ضوء

---

(١) المصدر السابق : ص ١١٢٦ .

نقدنا لفكريّة حرية الاستواء ، أو اللاّمبالاة أو عدم الإكتراث ، وهنا نجد أن ديكارت هو أول فيلسوف بين المحدثين اهتم بدراسة حرية عدم الاكتراث ، إن لم يكن أول فيلسوف عني بتحديد معنى الحرية على الإطلاق . وهذا لايعني أن أحداً لم يكترث بها من قبله ، لكنننا نعني أننّا نجد عند ديكارت لأول مرة في تاريخ الفلسفة دراسة ميتافيزيقيّة حقيقيّة لمشكلة الحريّة .

إن الرّوح عند ديكارت ليست منفعلة فقط ، بل هي فاعلة أيضاً . ولكن إذا كان العقل عنده شيئاً محدداً مقيداً . فنظراً لما في أفكارنا من تسلسل ضروري ، فإنّ الإرادة حرة ، نظراً لأنها تعلو على العقل وعلى قوانينه الضروريّة .فللأفكار طابع قناة ، في حين إن للإرادة طابعاً لامتناهياً . وأمّا الحرية فهي عنده « أقرب ماتكون إلى معجزة » لأن مثلها كمثل الخلق من العدم ... « إنها القدرة على فعل هذا الشيء أو الامتناع عن فعله » ولكن هذه القدرة عنده بعيدة كل البعد عن أن تكون مجرّد حالة استواء ، أو عدم اكتراث ، أو حياد مطلق ، لأن عدم الاكتراث الذي نشعر به عندما لانكون مدفوعين إلى اختيار هذا الجانب أو ذاك تحت تأثير أية قوة سببيّة (أو أي مبرّر عقليّ) هو أدنى درجات الحريّة . والرأي الذي يذهب إليه ديكارت في هذا الصدد ، هو أن البواعث قلّما تقضي على الإرادة ، حتى لقد يكون في وسعنا أن نقول ، إنه كلما كانت البواعث حاسمة ومعقولة ، كانت الإرادة حرّة بكل معنى الكلمة ، وإن استحال عندئذ أنتكون في حالة استواء أو عدم اكتراث ، بل لهذا السبب عينه ، وهو في أنها ليست في حالة استواء أو عدم اكتراث . وكلمة استواء تحتمل في نظر ديكارت معنيين مختلفين :

الأول : « إن حرية الإستواء (أو عدم الإكتراث) هي أدنى درجة من درجات الحرية . وهي بهذا المعنى تعبّر عن نقص في المعرفة ، أكثر مما تعبّر عن كمال الإرادة.

الثاني : يستعمل كلمة (استواء) أو حياد عقليّ . كمرادف لكلمة حرية (بمعناها الواسع) . (هي جرية الاستواء) . وحرية تقوم على تحدّد الإرادة (وتلك هي الحرّية المعقولة) . وهذان النوعان من الحرية يختلفان درجة وقيمة ، إنْ بالنسبة

إلى الإنسان ، أم بالنسبة إلى الله . فعند الموجود اللاّنهائي (أو الله) ، نجد أن الحرية تقوم على لاتحدّد الإرادة ، لأن الله لايمكن أن يخضع لأية بواعث خارجية ، مادامت الحقائق الأبديّة هي نفسها تتوقف عليه . فالحريّة الإلهيّة هي حرية الاستواء أو عدم الاكتراث . وما يُعدّ أدنى درجةً من درجات الحريّة عند الإنسان، هو بعينه جوهر الحريّة الإلهيّة .... فحرية الاستواء عند ديكارت هي حريّة دنيا سابقة . بينما حرية العقل هي حرية عُليا لاحقة .أمّا فيما يتعلق بقدرتنا على فعل الشر، فإن الأصل فيه لايرجع إلى ماهيّة الحريّة ، لأن الحرية لاتتبع بالضرورة (عند ديكارت) القدرة على السقوط ، بل إن القدرة على السقوط إنّما ترجع إلى نقص حريتنا بحيث أنّها مشوبة دائماً بعدم اكتراث. وهذه ناجمة عن النقص الذي يتّسم به عقلنا ، وانّ الجهل وعدم الاكتراث هما شرطا الخطيئة، ولكنّهما ليسا بالضرورة شرطي الحريّة. لأن الحريّة لاتنحصر في تلك الحالة السلبيّة التي نسميها بالاستواء أو عدم الاكتراث، بل هي في الحقيقة عبارة عن قدرة واقعيّة إيجابيّة على أن نحدّد ذواتنا ، وننفصل في وجودنا . على أنه من الواجب أن لانقتصر اليوم على تعلّم ماينبغي أن نتجنب ، لكي لانقع في الخطأ ، بل نتعلم ماينبغي أن نفعل لكي نصل إلى المعرفة الحقّة ، لأننا نصل حقاً إذا ركزنا انتباهنا تركيزاً كافياً في الأمور التي نتصورها على الوجه الأكمل(١) .

فالبواعث التي لم تحفزني إلى العمل ، هي بواعثي أنا . وحينما أعمل وفقاً لها ، فإنّما أنصت لصوت نفسي ، وأعمل ماتمليه عليّ إرادتي . وليست الحريّة ، أوّلاً وآخراً، سوى توقفي على ذاتي واستنادي إلى نفسي . فالنفس كما يقول ليبنتس . « لاتوصف بأنّها حرة*، إلا بقدر ماتحقق من أفعال إراديّة قوامها الأفكار المتمايزة، ورائدها الاستماع إلى صوت العقل » ... وحينما يعمل الإنسان بمقتضى عقله وحريته ، فإنه لابدّ أن يجد نفسه في انسجام أكمل مع العالم كله والله نفسه » (٢) . لأن الوجود الإنساني كما يقول سارتر . « لاينحصر في اختيار الذات لنفسها . وهذا الاختيار نفسه هو الذي يحدد بواعث أفعالنا » (٣) هكذا نستطيع أن نقول ، مع برغسون :

---

(١) ديكارت ، رينه : التأملات ، ص ١٦٩ — ١٩٧ .

(٢) ابراهيم ، زكريا : مشكلة الحرية ، ص ١٢٦ .

(٣) المصدر السابق : ص ١٢٩ .

إن الفعل الحر هو أوّلا وبالذات ، فعل مرتبط ارتباطاً جوهرياً بالزمان ، وعلى الأخص بهذا البُعد الزماني الذي نسميه بالمستقبل . وكلما كان فعلنا متّصفاً بطابع الخلق ، كان التنبؤ به أكثر صعوبة فالحرية ترتبط في نظر (برجسون) بفكرة الخلق أو الإبداع ، لأن الانسان هو ذلك الموجود الذي تنحصر حريته في خلقه لنفسه بنفسه ... فالحرية في أعلى صورها عند برجسون « تلقائيّة روحيّة خالصة ... والفعل الحرّ ، إنما هو ذلك الذي يخلق فيه الإنسان نفسه ، بنفسه ، كأنّما هو عمل فني حقّقته الروح مبتكرةً أصيلة » (١) . وبهذا المعنى فإن الحريّة تعبير عن الشخصيّة وتأكيد للوجود الذاتي .

وعلى كل حال، فالإنسان الحر ، إنما هو ذلك الإنسان الذي يعرف أن حياته ليست سوى تحقيق مستمر لكل القيم المتضمّنة على شكل قوىً أو إمكانياتٍ في ثنايا ذاته . وتبعاً لذلك ، فإنّ مشكلة الحريّة لاتكاد تنفصل عن مشكلة الفعل ، مادام تحويل القوة إلى فعل ، هو جوهر الحياة الانسانيّة ، ومعناها الأوحد . وبعبارة أخرى يمكننا القول : إن وجود الانسان ينحصر في حريته . إذ ليست الحرية سوى القدرة على تحويل إمكانيّة ذاتية ليس لها معنى إلا بالقياس إلى صاحبها وحده ، إلى وجود موضوعي واقعي من شأنه أن يحدد مصير صاحبه ، ومصير الكون نفسه إلى حد ما . وبهذا المعنى قد يصحّ أن نقول : إن الحياة لاتنطوي أولياً (أو قَبْلياً) على أي معنى ، بل لابد أن تأتي الحريّة فتخلع عليها ماترضى من معنى ، وتضفي عليها ماتشاء من قيمة ... وماذا عسى أن تكون الحرية في النهاية ... إن لم تكن تلك القدرة على الخلق ، خلق الجِدّةِ والعمل على تحقيقها ، بل خلق وجود خصب يكون من شأنه أن يجيء نسيج وحْده ، وأن يحقق في الكون ماالاسبيل إلى تحقيقه بدونه؟ إننا نحيا في عالم مليء بالعوائق ، ولابد للحرية من أن تصطدم (بالعائق) حتى تستحيل إلى قيمة . فالحريّة ليست منحةً جادت بها علينا الطبيعة ، لكنها في جوهر حقيقتها كسبٌ ، لابد لنا من أن نعمل على إحرازه .

فالإنسان يمتاز بحماسة شديدة للبحث عن الحقيقة والسعي الدائب وراءها . . .

---

(١) المصدر السابق : ص ١٣٠ .

ويشعر بلهفة إلى أن يرى ويسمع ويعرف الجديد من الأشياء ، ومعرفة أسرار الخلق وعجائبه ، من أجل الظفر في حياة سعيدة ، ويستنبض فيه شعوراً بالرغبة في الحرية والاستقلال . ذلك أن العقل الانساني يأبى الخضوع إلاّ لمن يصوغ قواعد السلوك أو من يعلّم الحكمة والحقيقة ، أو لمن يحكم في سبيل الخير العام طبقاً للعدالة والقانون... ولم يكن عجباً أنْ جعلت الطبيعة والعقل ، الانسان ، الحيوانَ الوحيدَ الذي يدرك معنى التّنظيم والملكيّة والاعتدال في اللفظ والاشارة . كذلك ليس ثمة مخلوق آخر غيره يذوق الجمال والبهاء والانسجام والتوافق في عالم المرئيات ... فالجمال والنظام والتوافق يمكن استيعابها بسهولة تامة بالفكر والسلوك . وكذلك تحرص الطبيعة والعقل على تجنّب مايدفع الانسان إلى القيام بأعمال غير لائقة ، أو التفكير طبقاً للأهواء والنّزعات الطارئة .

فالإنسان إذن ، كما يقول المفكرون ، يختلف عن المخلوقات الأخرى ، بأنه يجعل وسطه موضوعياً.وهذا يعني أن الإنسان يعرف وسطه على أنه مغاير له ، وهو يعمره بمواضيع يستطيع أن يطلق عليها أسماء ، فهو يبرز نياتٍ تتيح له أن يميز هو عن تجربته ذاتها . ولكن الانسان يرتبط أيضاً ارتباطاً واعياً بكل مايباينه . وهو في سلوكه يعقد علاقات كثيرة ماثلة في أحكام مختلفة الأنواع . وهذه الأحكام تساعده على أن يستخدم كل شيء استخداماً عقلياً . وبذلك ينظم الانسان عالمه . ويركن إليه في نشاط حريته اللاّتهائي بالمرونة . ومن هنا ، فإنه يثير في الذهن ذكر الصّانع (الله). ومن شأن الفكر الإنساني أنه يتمنّع عن أية محاولة ترمي إلى تعريفه ، ولكن سِمته الأساسيّة قد تتجلى في صيغة من نوع الصيغة الآتية : (إن الفكر كونٌ ذو شعور يكشف النقاب ، أول مايكشف ، عن موضوع من حيث مباينته ذاتها ، من حيث اتصافه بأنه (خارج ..) من حيث أنه — وضع خارجي . ان الموضوع هو مايوضع ، أما الكائن ، أي إنه شيء يعاش ويعرف على انه غير الذات ، على أنه خارجي عن الذات ، وأنه مُعطى ومأخوذ متلقّىً . الموضوع حد »(1) . والموضوع هو أيضاً شيء يمكن فهمه فهماً عقلياً ، وهو شيء موحد مع الفكر ، ومن طبيعةٍ مماثلة لطبيعة

---

(1) كومبز ، يوسف : القيمة والحرية ، ترجمة وتقديم الدكتور عادل العوا ، دار الفكر دمشق ١٩٥٧ ، ص ٥ .

الفكر ، وإنما الفكر يمارس تلقائيةً حياله.إن الموضوع لايوجد بدونفاعل،ولكن الفاعل، وعلى الأقل الفاعل المحدود لايوجد خارج موضوعه...لأن الفكر لايقف موقفاً سلبياً تماماً من موضوعه . إنه فعل .. فالموضوع مزيج لاتنفصم أواصره من الفاعلية والانفعال . يقول كانت : « ان الموضوع لايوجد بدون إتحاد فهم بنّاء مع حاسّة آخذة » (١) فالفهم لايوجد حدْسياً ، وتتيح لمقولات الفكر أن تكون ذات مضمون، وعلى هذا ستكون علاقة الانسان بالعلم أكثر من تصوّرٍ مجرَّد . إنها ستكون على على هذا النحو استحضاراً مشخّصاً ، استحضاراً يتعرّضُ للخطر دوماً، وبه يدع الإنسان العالم أن يظهر أمامه بين غيابين ويجعل نفسه حاضراً فيه ... وعلى هذا فإن الكون لايبدو أمام السّلوك الإنساني إلا وتكتنفه هالة من الممكنات . وهذه الممكنات ليست بالممكنات المحضة ، الممكنات الحياديّة تماماً ، والتي قد توائم الطبيعة الإنسانية بوجه عام وحسب، بل إنها لاتتجلّى بالصّيغة الواقعيّة إلاّ بالنّسبة لحرية « في » وضع. وما تتجلى الممكنات بوصفها قيماً إيجابية أو سلبية إلاتبع الأنا — الموجودة — في وضع — من الأوضاع . وهذه الممكنات أشبه ماتكون بعارضات تستجيب حتماً لادراك تساؤلي ، وهي تزوّد الأشياء ، في نظرنا بزاد من التقدير أو من النفور ، وهي تغيّرنا نحن أنفسنا . وعلى صعيد السلوك الرّمزي ، كما يقول الاستاذ (مرلو — بونّي) : « يتكشف لنا العالم على أنه متميز عنا ، ولكننا نحن الذين نضفي عبر هذا التعارض ذاته الذي يحدد بُعد الموضوعية ، نضفي (معنى العالم) في نظرنا، نسقط عليه الإهتمام الذي يبعثه فينا ، أو خيبة الأمل التي يطالعنا بها ، والامكانات المشخصة للقيم التي بها نستطيع أن نمنحه (صيغة فكرية) (٢) . فالسلوك الانساني ، وهو يتميز بأنه يعطي نفسه غاياته عبر وسائل العوالم المتداخلة ، إنما هو علاقة جدليّة بين العالم المعطي الذي تجلى بصيغة موضوعية، وبين العالم الذي اختاره لنفسه واتخذه حاملاً (قيمة). إن القيمة غاية عالميّة دنيوية قصوى ، أسعى إليها من خلال العوالم التي أختارها. إنها ماوراء عالم الوجود المحض ، وهي تشع في هذا العالم وتهب جميع الأشكال التي ألقاها فيه قيمتها ، أو تنزعها عنها .. هكذا نميز الكيفية عن القيمة . « فالكيفية هي

---

(١) المصدر السابق : ص ٦ .

(٢) نفسه : ص ٨ .

دوماً تحديد اختياري.والقيمة معيار وأنموذج » (١) إن إسباغ القيمة على الوجود هو بالنسبة لحريتي كشف عن الوجود في سجل كامل منظم... وإن غاية السلوك القيمي، هي الغاية التي نكتشفها على أنها كمال من خلال شكل موضوعي، أو تحديد يحملها، ولكنها تجاوز ذاك الشكل . إن السلوك القيمي مقصد يتوسع باطراد بنية مفتوحة ، انتشائية ، والقيمة إنما هي غاية هذه النية بدون أن تكون نهايتها البتة .... وهي توجه الحرية،.ولكنها لاتستطيع القيام بذلك دون مراعاة الشروط التي تكفل صحة هذه الحرية . إن على القيمة أن تخاطب حرية الحق . وإن تحقق القيمة يوجب أن يجري توجيه القيمة للحرية في إنجاز الحرية ، من حيث (كونها) حرية ... فالقيمة ارتقاء بالحرية.... وسموها ، وجهتها بالمعنى الدقيق » (٢) . ولكن متى توجد للحياة وللفكر قيمة ؟ يكفي أن يكون الكائن حياً ، أم يكفي أن يكون شاعراً بدون تفكير ؟. إننا لانعتقد ذلك . فليس في مجال الحيوانات قيمة ، ولا في مجال الإنسان على مستوى الوجود العفوي الذي لاينعكس في حكم قيمه ، والذي قد لايتحقق حالياً في سلوك الحرية ... إن قيمة الحياة لاتتكشف إلا من حيث أنها موضوع نتطلع إليه قصدية خاصة . , هذه القصدية ليست بقصدية الحياة حصراً . أجل إن الحياة ، باعتبار ، هي نية نموها وتوسعها ، وهي غائية ...

إن الحياة لاتظهر مزودة بالقيمة ، إلا أمام شعور يسأل عن معناها . وإن قيمة الحياة لاتتكشف إلا في إنارة الغائية البيولوجية. بقصدية روحية . يقول (ماكس شلر) : « إنما تتسم الحياة بأن لها قيمة من القيم ... بقدر وجود قيم روحية أو أفعال روحية تدرك هذه القيم من خلالها . فلو كانت للقيم صلة نسبية بالحياة لما كانت للحياة أية قيمة. ولكانت بذاتها كوناً حيادياً من الناحية القيمية » (٣) . فسلوك القيمة يختلف كل الاختلاف عن سلوك الحياة الطبيعية الأولى . فالنية التي تتطلع إلى قيمة ، هي اشتداد صحيح ، وهي لاتخضع لتحديد جاذبية وضع ، ولا لآلية

---

(١) نفسه : ص ١٤ .
(٢) نفسه : ص ٢٥ .
(٣) نفسه : ص ٢٨ .

الغريزة . إنها حرّة ، وهي بالمعنى الصحيح : الحرية المتطلّعة ، الهادفة ، الحرية التي تشرئبّ . وهذه النيّة تجتاز تحديد التجربة ، ومن خلال هذا الاجتياز تتطلع إلى القيمة ، فترقى بذلك شطر القيمة ، وتحقّق تبديلَ أفقها كله ، ووسطها كله .
إن النية تميز الواقع عن المثل الأعلى ، تميز الموجود عما ينبغي أن يوجد . انها وعي بهذا الواجب الموجود ، لابتغاء ردّ الوجود ، بل من أجل دمجه في الوجود . وعلى هذا فإن السّمة الأصليّة للقصديّة تبدو على « إنها جميع التّحديدات التي تفترض تدخّل الحريّة باعتبارها شعوراً بالقيمة » (١) وان هذه النيّة نمط جديد تظهر لدى إضفائها في مختلف ضروب التجربة الإنسانيّة البيّنات التي تؤلف الحدود الداخلية في تجربة القيمة.وذلك بما يشبه أشعة النور التي تنبجس عنها أبعاد الحقل الذي تنتشر فيه.إن النور يغلّف المواضيع التي تقع في حقله ، وهو يتيح قياس أبعادها ، بقدر ردّ هذه المواضيع للنور فيما حولها . فالقصديّة القيمية تتمّ ، بوجه تقريبي ، في عمق تجربة القيمة ، إذ تميز هذه التجربة عن الحدود الظاهرة في التجارب الموضوعية والذاتية التي تؤلف قوام تلك التجربة . إن تجربة القيمة تبدو تجربة نوعيّة ، تستخدم مصادر سائر التجارب كلها ، وتغمرها في عملها — إن صحّ القول — في سلوك تطلع الحرية فيه ، إذ تقرنها بمطلب ماينبغي أن يكون وهي تظهر ، أوّل ماتظهر ، في حالة سلبيّة ، في حالة تجربة بالمحدّد من حيث هو محدّد . إنها التحقق العلمي للسّمة المحددة التي تسم كل تجربة إنسانية على مستوى الأوضاع الاختبارية اليومية ، وعلى مستوى التجربة النفسية الناضجة ، وعلى مستوى التجربة التقنيّة العلمية للعلاقات الاجتماعية.. إلخ . إنها تميط اللثام عن نهائيّة شتى أشكال الموضوعيّة القيمية ، تحيا التناقض القيمي للمحدّد . إنها قضية تحديد مواضعنا الصورية ، والمنازعة في هذا التحديد ، بل بالحري ، قضية التحديدات التي تفرضها عاداتنا وأحكامنا المبنية على وجهات نظرنا وعلى المواقف التي نتخذها في المجالات القيمية بالدرجة الأولى ، فهي على هذا النحو « نفيُ حقّ ، نفيُ جمالٍ ، نَفْيُ دين »(٢) وهذه كلها قد تزعم دحض كل شيء في علاقات موضوعيّة عامة محضة . إن تجربة القيمة تنازع ميتافيزقيا الذوات المجرّدة

---

(١) المصدر السابق : ص ٣٦ .
(٢) نفسه : ص ٣٨ .

الخالصة. إن المثل الأعلى (الأنا) هو ألاّ تكون شيئاً برفضها كلَّ تجديد ، وإنَّ ذلك هو سبيلها الوحيد للانفتاح على القيمة. ولكن، لا بدّ كذلك من أن يكون أمام الأنا شيءٌ ما، تنازعه وتجادله ، لأن حركة التّعالي لاتجري إلا في نوايا محدّدة سلفاً، وفي مطلب أوضاع محددة . إن القيمة شيء يُشعر به شعوراً مسبقاً وهذا الشعور لايقوم على حذف النظر الطبيعي ، بل على تغيير اتجاهه ، بمطلب تبرير هو الحرية ذاتها ، باعتبارها شعوراً تفكيرياً بالقيمة (أمّا بدونه فلا تكون القيمة قيمة بالنسبة للمرء). «ان الحرية التي تأخذ بالانتباه إلى الكمال الذي يفترض كل موضوع وجوده في ذات الفعل الذي يحدده إذ يطرحه ، هذه الحرية تشعر بالقيمة شعوراً مسبقاً ، وكأن القيمة هي ماتستدعيه كل قصديّة . ان الشعور يدرك الحدود جميعاً في سجلّ وظائفه ، وهو يضفي التحديدات ذاتها في مطلبه بالكمال ، وذلك بنفي أسلوبها وبسعيه لاتخاذها وسائلَ لبلوغ القيمة » (١) .

يتضح لنا من كلّ ماسبق ، أن من المتعذّر أن تكون القيمة موضوعاً محضاً ، ولذا فإنها تقترح ذاتها في نوعٍ من وَجْدٍ ، يختلط فيه الغياب بالحضور في نطاق التجربة الإنسانية. هذه التجربة التي تحولها القيمة إلى داخلها ، وتدمجها فيه ، يقول سارتر : « إن معنى القيمة يمثل في ماتَحوُهُ يجاوز كل كائن ذاته، وكل فعل ذو قيمة ، إنما هو انتزاع كونه شطر ... ولما كانت القيمة دوماً ، وفي كل مكان ، هي مايقع أحوال التجاوز كلها ، فمن الجائز اعتبارها وحدةً ، لاشريطة لجميع تجاوزات الكائن ... إنّ وجود الذات هو القيمة ، عند سارتر . وهي : « تلاحق الوجود من حيث انه يؤسس نفسه لامن حيث هو . إنها تلاحق الحرية . ومعنى هذا إن علاقة القيمة بما هو من أجل ذاته علاقة خاصة جداً . إنّها الوجود الذي عليها أن تكونه ، من حيث انها أساس لعدم وجوده . وإذا كان عليه أن يكون هذا الوجود ، فذلك لايتم تحت ضغط قسرٍ خارجيّ ... وهي في انبثاقها الأصل ، جوهريّة ، بحيث لايوجد شعورٌ لاتلاحقه قيمة » (٢) .

---

(١) المصدر السابق : ص ٥٤ .

(٢) سارتر ، جان بول : الوجود والعدم ، دار الاداب ، بيروت ، ط١ ، آب ١٩٦٦ ص ١٨٠ـ١٨٥.

فالقيمة تنكشف فيما وراء التجديد الذي تشتمل هي عليه في مشروع الحرية، وهي لاتتجلى بصورة مطابقة ، بل على نحو أشبه بمنحنى غير محدود ، فيه تكون إحداثيات الحرية والتجديد إحداثيات متقاربة . وان الحرية إذ تحوّلُ إلى مطلبها الكمال جميعَ تحدّيات التجربة ، قد تقيم في محيط إضفائها عدداً من القيم الممكنة مطابقاً عدد الموضوعات التي يمكن تحديدها ومناقشتها . يقول (لافيل) : « إن من خاصة القيمة ، إنها تحتاج إلى الموضوع حتّى تشعر بحدودها الخاصة وتتغلب عليها. بيد أنها هي التي تنفي هذه الحدود وتمضي دوماً إلى ماوراءها) ». فنظرية القيمة في نظره ، علمٌ بالإرادة ، علم بارادة حرة يمكن أن تحدد ذاتها ، وتتوقف حيال موضوع اختيارها . غير أن لها حركةً تنزع إلى التجاوز ، وان تتطلّعَ لإرادة ، حينما توجد قيمة حقيقية لاتقتصر على امتلاك الموضوع ، بل يُلقي في الموضوع مايرضيه ويغذّي حركته الخاصة اللامعنيّة بدلَ إيقافها ، وبترها ، إنها اكتشاف اللاّنهائي في النّهائيّ » (١) .

إن جدل القيمة إذن ، هو : ان القيم تنهض عندما تغلّف الحرية وضعا يتطلع تطلعاً ضمنياً على الأقل إلى (المطلق) . فالحرية تولد حركةً (المتعالي) وعلى الحرية أن تنظم التجربة بعرضها على محك لانهائية تطلّعها . وعندئذ تظهر القيمة ظهور أصالة التّطلع المتعالي ، وهي توحّد التجربة الإنسانية ومقولاتها المحدودة دوماً على مستوى الحوادث الموضوعي . وإذ تنفي الحرية هذه الحدود من حيث هي حدود تحوِّلها بتجاوزها ، فإنها تدعو هذه الحدود لقبول تعالي القيمة والمساهمة في كمالها المحايث الخاص . تدعو إلى تبرير ذاتها . ان الشعور بتطلّعه القيمي ، يدمج على هذا النحو التجربة بأسرها في السلوك ، يعي سبب ذاته ، ويمتح معنى جودته من تجاوزه باتجاه القيمة . فالقيمة تحرّر الحرية بأسرها من أسر الأشكال الموضوعية التي تمسك بها وتحبسها ، مادامت الحرية تجري في هذه الأشكال جريان عفويّة الطبيعة ، والقيمة تنكشف للحرية في تفكير يعمل على النقاء ، ولكنها في الوقت ذاته تكشف للحرية معنى بنيتها الخاصة . ان القيمة تكشف لها عن ماهيّتها الصحيحة، وهذه الماهيّة تمثُل

---

(١) العوا ، الدكتور عادل : القيمة الأخلاقية ، ص ٢١٠ — ٢١١ .

في أنها تناقش جميع التحديدات ، وتحتويها في مطلب رجوعها إلى (المطلق) الذي يصدر عنه . وان القيمة لَتُعَلِّمُ الحرية، إن هذا الرجوع ليس سوى وعي أصلها المتعالي الذي لاتنفصل عنه انفصالاً حقيقياً . ان الحرية هي وثوبٌ متعالٍ نحو (المطلق) بالمثل الأعلى للقيمة. وانما تُرجع الأشكال الطبيعية والمقولات الموضوعية إلى تعالي الكمال المعني ،مثلما ويُتَضَمَّنُ المشروط في الشرط . بيد أن النظام الذي نحصل عليه على هذا المنوال ليس نظاماً خارجياً وتصورّياً محضاً ، بل إنه يخدم الحرية مادام يحيا بها . إنه يصدر عنها ، ولكنه يرغمها أيضاً . إنه الحرية الّتي ترغم ذاتها بذاتها وهي تنجز ماتنجز .

إن المطلب القيمي أشبه بمطلب (مطلق) في مشروع الحرية والوضع ، وان القيمة تنهض بوظيفة المطلق بالنسبة لمنظومة ما . وان اختيار الحرية ينطوي في الواقع على (سبب) القيمة الذي لن يكون موضع مناقشة إلاّ تَبَعَ (سببٍ) آخر . إنّ اختيارَ الحريّة ، حتى عندما يكون اختياراً افتراضياً ، يتضمن في ذاته أمنية لاشرطيّة ، وانمّا يمثل المعنى الدقيق للقيمة ، وتمثل وظيفتها في أنها (تبيح) سلوكاً فتجعله جائزاً مشروعاً . وعلى هذا المنوال يجري التزام السلوك في أساس مطلق قيمي ، ينبغي عدم خلطه (بالمطلق) ولكنه ليس خلواً من أية صلة به . والقيمة لاتتميز بوجه الدقة بأنها مايرغب به وحسب ، بل هي أيضاً ، وعلى نحو أساسي ، إلزامٌ . والإلزام ، في آخر المطاف ، وعلى مايبدو ، هو الذي يجيز الرغبة ويبيحها . وإن كان من الخطأ الغلوُّ بتمجيد الإلزام . لجعله يؤلف وحدةَ قوام كل قيمة ، فهذه القيمة لاتصبح عندئذ مما يرغب به أبداً . وربما فرضت ذاتها فرضاً لا إنسانياً ، فلا تظل قيمةً بالنسبة للحرية . ينبغي ألا نقلب نظام الحدود ، ولا ان نضحي بأحدها من أجل الآخر . ولا يمكن أن تتحد الجاذبيّة مع الإلزام ، إلاّ إتحاداً جدلياً في مزيج يقوم على علاقة الحرية ـــ القيمة . لا احترام للقيمة بدون احترام الحرية . وبهذا الشرط الوحيد ستكون إرادة إلزام القوة هذا الالزام باعتباره (ضرورة مفهومة) بحسب تعبير سبينوزا »(١) . ستكون إرادته باعتباره ضرورة حريتنا . والحق إن فهم الضرورة يحتوي سلفاً على

---

(١) كويز ، يوسف : القيمة والحرية ، ص ٨٤ .

فعل إرادتها ، وإنّ فهم ضرورة القيمة هو تأليف هذه القيمة بفعل الحرية ، وإذ تجعل الحرية قيمةً من القيم حقيقة حاضرة ، فإنها تؤلف ذاتها بفعلها ، وهي تجعل ذاتها صحيحة باعتبارها حرية . وإذ تطرح الحرية القيمةَ في السلوك ، فإنها تطرح إذن ذاتها بذاتها .

من هنا يتضح لنا أن القيمة ذات شكل .

لنفتح معجماً من المعاجم ، ولنصطفِ ألفاظ الصفات والنعوت التي يضمنها: أبي ، أثير ، أثيم ، أديب ، أريب ، أسير ، أفن ، ... بار ، بائس ، بخيل ، بديع ... تأتأ ، تشدّق ، تابع .. إن طائفة كبرى من هذه النعوت تتقابل مثنى مثنى : كبير — صغير ، منير — مظلم ، شجاع — جبان ، عزيز القبضة — ابتر — أزرق ، إلخ أو أنها على الأقل ، لايضادّها إلاّ نفيُها ، اللاأبتر ، اللا أزرق ، إلخ . وهذه الأضداد لاتدل على صفة معينة ، فإذا رغبنا عنها ، اقتصرنا على الصفات ذات القطبيّة ، ألفينا أن في وسعنا أن نقسمها كذلك إلى فئتين : فئة الأزواج التي يترتب علينا بوجه عام أن نُرجع بعضها على بعض من غير اكتراث ، كما ترجح بدون اكتراث (أ) و (أ) ولنغضّ الطرف عن هذه الفئة ، ولنُبق على فئة النعوت التي لانشعر عامة بتفضيلها وحسب ، بل نقول عنها : من الأفضل أن تكون (أ) دون (أ) من الأجدر أن يكون المرء شجاعاً لا جباناً ، قوياً لا ضعيفاً ، ماهراً لا فاشلاً ، عندئذ يتوفر لدينا ، مبدئياً حقل القيم كله ، وتتوفر القيم كلها . ولكن ماتقدم ليس سوى تحديد موقوت للقيم ، وليس بتعريف حقيقي . . لأننا لو نكتفي بالكلام على الرغبة أو التفضيل لما كان تعريفنا للقيم دورياً ، بل زائفاً . والواقع ان الإنسان قد يرجّح البيت الصغير على البيوت الكبيرة ، ويرجح الجعة الشقراء على الجعة السمراء ، من غير أن يتضمن هذا الترجيح قيمة ، ولا عاطفة قيمة . وقد يفضّل المرء ، بصورة موقوتة ، أو حتى بصورة دائمة ، أن يقرأ قصة بوليسية على قراءة أثر مدرسي رائع ، ومن الجائز أن يسعى إلى مشاهدة (أفلام) سخيفة وهو يعترف بقيمة كبرى (لأفلام)

أخرى لايشتهي رؤيتها . ذلك أن التعريفات غير الدوريّة الّتي تتناول موضوع القيمة، إنما هي نظريات في القيمة أكثر منها وصفا أميناً لها

أضف إلى ذلك أن مبدأ اختيارنا النعوت الدالة على قيم ليس بوجه من الوجوه مبدأ ملزماً . فنحن لانعرف إذا كان أزواج النعوت مثل : مقدس — عادي ، ثوري محافظ ، عاطل — مزين ، عنيف — حليم ، متفائل — متشائم ، إلخ تتصف بصفة القيمة أم لاتتصف . والحق إن الأمر رهن بوجهة النظر . فقد تزول قضية الازواج القيمية أو تُقلب في بعض الظروف : هنالك أحوال يجدر بالمرء ألاّ يكونَ فيها قوياً، بل ضعيفاً . وربما أسرف الإنسان في المهارة أحياناً . وقد تكتسب الصفات الحيادية، على العكس ، قيمة هي قيمة الظروف الّتي تكتنفها . فعرض النهر قد يكتسب قيمة عائق عسكري ، وهي قيمة إيجابية أو سلبية ، بحسب مايراد بهذا العرض أن يتخذ للدفاع أم للاجتياز . وربما تحلت بعض الصفات الحيادية بقيمة اصطلاحية ، إذا كسبت الأزلام (الزرقاء) في الميسر حسنَ اللون (الأزرق) وحسنَ الرّهان عليه .

ومن اليسير ، من جهة أخرى ، ملاحظة أنّ قيم الظروف أو القيم الاصطلاحية تعكس قيماً أعظم منها . فخير للمرء أن يكون غالباً لامغلوباً ، رابحاً لاخاسراً . ومن الجائز عطف القيم بعضها على بعض ، كما يجوز عطف الأوزان بعضها على بعض ، عندئذ تغدو الأهمية وقفاً على مركز ثقل الجملة . وإن ميدان النّافع ، وهو ميدان فسيح يتناول القيم المشتقّة ، النسبيّة ، الذّرائعية . فلا يكون الشّيء نافعاً، وإن عالمنا ليس طبيعة وحسب ، بل هو كونٌ تقوم فيه علاقات وروابط متحولّة، وهذه العلاقات والروابط إنما تقوم بين الكائنات ، ولاتفتأ قيمتها الذّرائعية تتحوّل وتتبدّل (١).

والقيمة تبقى فعل الفاعل، وإن كانت مشروطة الفاعلية القيميّة بالوعي ، لأن

---

(١) رويه ، ريمون : فلسفة القيم ، تعريب الدكتور عادل العوا ، مطبعة جامعة دمشق ، ص ٩ — ١١ .

الفاعلية القيمية حرة كونها ليست نتيجة أسباب تدفعها ، بل لأنها تتجه نحو هدف نُصب أمامها .. فالحرية التي ليس لها هدف ليست شيئاً . . وكل قيمة تنطوي في الأحوال على التالي ، فاعل س — مجال التجسد الحالي — مثل أعلى»(١) .

ولما كان البحث في المشكلات الناجمة عن تعداد أنواع القيم يملأ مكتبةً بأسرها ، وليس من العسير تصوّر ذلك لأنّ الصّراع بينَ (الثّقافات» والصراع ضمن كل ثقافة يتناولان دائماً الرّفعَ من شأن قيم أو خفضها داخل تسلسل يقام بينها ، وما المناظرات والخصومات الفلسفية في هذا الميدان إلا انعكاس خصومات راهنة ، خصومات واقعيّة جدّ واقعية ، بما تضم من خصومات مسلّحة أيضاً . ومن الأمثلة المعروفة : الحروب الدينيّة ، والصراع بين السّلطات الروحية والسلطات الزمنيّة ، والصّراع بين أنصار النّظام وأنصار التّقدّم ، وبين أشياع التحرّر ، وأشياع المساواة . . . بين المثاليّين ، والماركسيين ، بين القائلين بالعرق ، وبين خصومهم ، الميكيافليّين وبين الأخلاقيين ، الخ . .. فالقيم فيما يبدو تجنّد المحاربين في سبيلها ، وتسلحهم ، وتفرض عليهم ضريبة دموية كبرى. (٢) وهناك نظريات متعدّدة حول مفهوم القيم . فهنالك : « النّظريات الطبيعيّة (الماديون الوضعيون ، العلميون ، التداعيّون ، النفعيون) وهذه النظريات لاتودّ أن ترى إلاّ واقع الحوادث الطبيعية التي يرتبط بعضها ببعض برباط السببيّة . وهناك كذلك النظريات المثالية : مثالية الحرية أوالمثالية الذاتيّة وهي تلح على الشخص الفاعل (سقراط ، كانت ، فخته ، الوجوديّون) وهنالك أيضاً نظريات المثاليّة الموضوعيّة التي تعتبر الواقع فكراً . (الرواقيّون ، ليبنز ، شلنغ ، هيغل ،) (٣) . وإذا كان وصف القيمة يقضي النظر إلى حدود ثلاثة هي : الفاعل ، المثل الأعلى الذي ينشده ، والشكل أوالحال الراهن ، فإن فكر الباحث يجهد ليرى وحدة القيمة ماثلة ، إمّا في الفاعل ، وإمّا في المثل الأعلى المرموق ، وإمّا في الشكل أو الحال الراهن ، وذلك بحسب انتمائه إلى واحد من

---

(١) المصدر السابق : ص ٦٥ — ٨٦ .

(٢) نفسه : ص ٨٨ .

(٣) نفسه : ص ١٢٢ ، التصنيف لـ (ديلتي) في كتابه نظريات تصورات العالم .

الأنماط الثلاثة . فالنزعة الطبيعيّة تسعى إلى إرجاع القيمة إلى أشكال وحوادث ، ماديّةً كانت أو نفسيّة . ومثاليّة الحرية تسعى إلى إرجاع القيمة إلى فعل الفاعل، إلى إرادته الحرة ،إلى نيّته ، إلى حكمه . أماالمثالية الموضوعيّة فتنزع إلى اعتبارالقيم كائنات بذاتها ، اعتبارها ذواتاً مستقلة تهيمن على حوادث الطبيعة وتسيّرها ، وتستخدم الفاعلين الفرديين كمجرد وسائل ، وقد لاتلجأ إليهم عند الاقتضاء . ولايشذ عن هذا التحيز إلا ذوو العقول التي يضعف تعلقها بالتفسير الوحيد الجانب ، لأنهم يعدلون ويأخذون بوجود القيمة جميعاً . وهناك تصنيف آخر لنظريات القيم ، يعتمد على الثقافات السائدة ، وهي شرط منظومة القيم كلها ، وهذا التصنيف لايخلو من ارتباطه بالتصنيف السابق . وهو يميز : المنظومة الحسيّة (المذاهب الطبيعية) ثم منظومة (المعاني) : إن العالم الكائن وراء حواسنا واقعي أكثر من عالم الحس تقريباً : (المثالية الموضوعية) ثم المنظومة (المثالية) «تكاد أن تطابق إلى حدّ كبير المثالية الذاتية»(١) وهذه المنظومات الثقافيّة على نحوٍ منظم إثر بعض .

في كل الأحوال إن في وسعِ أوضاعنا كلها ، أحوال اختيارنا جميعاً ، أن تدلّ على القيمة ، شريطة أن نسعى إلى أن نبلغ في ذواتنا حرّيتنا (التومسنية) في كمالها. وهذه الحريّة ليست سابقة ولا لاحقة.إنّها حاضرأكثراستعداداً وأكثرحضوراً من الحاضر الذي نبحث عنها فيه . إنهاكلّها كالسرمدية في الزّمان ، تعاصر أحوال الاختيار الزمنيّة التي تسيّج ظهورها ، والتي تدل عليها بصورة غير مطابقة . إنها لاتختلط بأي اختيار ، ولايجهله الاختيارات . وقد أدرك (لاشليه)، ذلك فقال: « إن الفعل الذي به نؤكد كوننا الخاص يؤلف هذا الكون .. كله ، لأن هذا الفعل ذاته هو الذي يحقق ذاته ويثبت ذاته في سجيتنا ، والذي يتجلى وينمو في تاريخنا. فعلينا إذن ألاّ نقول إننا نؤكد ذاتنا على مانحن عليه ، بل على العكس ، إنّنا نكون كما نؤكد أنفسنا بأنفسنا ، بل ينبغي بوجه خاص ألا نقول إنّ حاضرنا يتعلق بماضينا، وانه هوذاته ليس في متناولنا : « ذلك أننا نبتكر في كلّ لحظة حياتنا بفعل واحد هو ذاته ، وهذا الفعل بآن واحدٍ حاضرٌ لدى كلّ منا ، وأعلى منا جميعاً . ونحنّ

---

(١) المصدر السابق : ص ١٠٢٤ التنظيم (لسوركين) في كتابه : الحركات الإجتماعية والثقافية .

في كل لحظة نشعر بهذا الفعل ، ونشعر من ثمّ بحريتنا . وعندما ننظر من جهة أخرى إلى هذه اللّحظات ، بإضافة بعضها إلى بعض ، نلغي أنها تؤلف سلسلة موصولة وآلية لاتقهر . إننا بكلمة واحدة ، نحقق مصيراً اخترناه ، أو بالأحرى مصيراً لانكفّ عن اختياره »(١) .

وملخّص القول ، إن إدراك علاقة الحريّة بالقيمة ، هو بابراز ماتقتضيه ، بدءاً من قصديّة القيمة وبنات التجربة القيمة ، وسمات القيمة والحرية معاً . فلا قيمة بلا حرية ، ولاحرية بلا قيمة . فمن جهة أولى ، القيمة تختلط بالحادث إلاّ إذا لم يتوافر للحرية إضفاؤها فيما يجاوز الوضع . يقول (لاينو) : إنّ قيمة كل كائن هو كونه الحقيقي بالنسبة للحرية(٢). ومن جهة أخرى لاحرية جديرة بهذا الاسم بدون قيمة. وفي الحال المعاكسة ، قد تختلط الحرية بعقلية الطبيعة فلا تقدر على مناقشتها . وإذا لم تجد الحرية أمامها ماتستطيع أن تكون أساساً له وتقدر تجاوزه ، كانت حرية بلا هدف . ولا تبرير ، ولا وجود داخلي ، ولا مطلب . إن علاقة الحرية ــ القيمة ، التي بها نستطيع تجاوز كل وضع واحتواءه ، إنما تُرجعنا إلى هذه المزدوجة . الحرية جذرية بدون أن تكون مطلقة ، والقيمة متعالية بدون أن تكون هي (المتعالي) . إن الحرية لاتضفي القيمة إلاّ حين تولّي وجهها شطر (المطلق) ، وإنّما بالاتجاه شطر هذا (المطلق) أيضاً تتوسط القيمة الحرية . وانّ علاقة الحرية ــ القيمة تفرض أساساً لاشرطياً ، تفترض ينبوع كل ايجابية ، وإذ يطرح (المطلق) حريتنا ، فإنه يجعلها قمينة بالقيم ، ومن الجائز أن نقول عن الحرية : إنها تضفي القيم في اتحاد (الفعل) المبتكر ، وكأن القيم هي جملة الأقوال المعقولة ،(٣) لعلاقتها المقدمة بـ (المطلق) . وما الشّعور بالقيمة باعتبار ، سوى الشعور التفكيري بهذه العلاقة . وفي وسع الحرية بالقيم ، أن تبدو لذاتها على أنها خارجة عن (المطلق) ،وبالقيم

---

(١) كويز ، يوسف : القيمة والحرية ، ص ٩٧ ، راجع جول لاشليه : علم النفس والميتافيزياء . (في آثار لاشليه ، باريز ، الكان ١٩٣٣ ، ج١ .

(٢) المصدر السابق : ص ٩٨ ، راجع جول لاينو : دروس شهيرة وشذرات (محاضرات في موضوع الله)

(٣) نفسه : ص ٩٩ ــ ١٠٠ .

تستطيع الحرية إرجاع التجربة كلها نحو(المطلق) ، وردّها إليه . وبهذا المطلق توجد الحرية في آخر المطاف ، وبالحرية التي تضفي مطلبها اللانهائي تشع القيم . أما المطلق ذاته ، وهو أساس علاقة الحرية والقيمة ، فإنه يجثم وراء هذه العلاقة ، ووراء معادلة نضفيها باعتبار محايثتنا التي يتراجع حدّها دوماً إلى الوراء ، معادلة الحرية والقيمة . وان (الله) المتعالي هو فيما وراء كل تعالٍ للحقيقة والقيمة . . . فهو الذي يخلق الفكر والذي يخلق حرية الفكر . بقي أن نؤكد علاقة القيمة بالعلم ، بعد أن توصلنا إلى نتيجة منطقية أنّ لاحرية بدون قيمة ، ولاقيمة بدون حرية . وبالفعل فقد كانت صلات القيم بالعلم حتى الآن صلات بائسة فقيرة . فالباحثون النظريون في القيم لايتعمقون غالباً في معرفتهم العلميّة ، والعلماء يسيئون التنفس في جو الفلسفة القيميّة اللطيف .

ثانياً — القيمة والعلم :

وعلى الرغم من ذلك فإن نظرية القيم تفيد فائدة لانهاية لها من الاطلاع على التيار العلمي ، وقد صار من الجائز اليوم تحقيق تركيب فلسفي ، يؤلف بين نظريةالقيم ونظرية كونية علميّة . ولعل من الممكن أن نحصر بصورة رئيسية ما يمكن أن يستفاد من العلم في هذا الشأن ضمن نقاط أساسية هي :

١ -. «كشف الميكرو فيزياء اتصاف الفيزياء المدرسيّة والمفاهيم المدرسية ، مفاهيم الجسم المادي ، والسير الآليّ ، والتقيد والتوازن القصيّ ، اتصاف ذلك كله بصفة السطحية تماماً من الناحية الفلسفية . إن الجوهر الفرد أو العنصر في الجوهر الفرد ليس شكلاً ، إلا لأنّه تشكُّل فاعل . إنه لايكون ماهو إلا ،لأنه يصنع مايصنع... العمل هو العنصر الحقيقي للواقع ، والعمل قد ينحلّ إلى السير الآلي بحسب بنية معطاة تماماً ، لأنه قِوام شكل نمطيّ .

٢ — إن الكيمياء الحيويةتؤيد إمكان قيام الاستمرار بين الأفراد الميكروفيزيائيين الذرّات ، الذرّات الكبيرة ، الفيروسات وبين أفراد الكائنات الحية . فالكون بهذا الاعتبار ليس مؤلفاً من أفراد فاعلين ، وعلى الرغم من أنّ الأعمال الفردية تبدو وكأنها غارقة في خضم حوادث الكثرة ، أو تبدو متكدسة في خضم التراكم بعضها إلى جانب بعض ، وهي تقتصر على أن تسير سيرها الآلي بنزوعها نحو توازن قصيّ ، فيكتسب الكون عندئذ منظراً يجعله غريباً كل الغرابة في كل نظريّة قيمة ، في حين

أنه لايتألف برغم ذلك إلاّ من أفراد منخرطين في فاعلية تهدف إلى نمط ، إلى ماهيّة إلى قيمة .

٣ — لم يعد علم الجنين التجريبي بأيّ مبرر يدفع إلى الإصرار على شرح النمو والانتظام بأسباب مستمدة من الفيزياء المدرسية . ان نمو العضوية حقاً نموخالق .وهذا النمو عينه يفترض أيضاً وجود قاطع يتجاوز المكان . إنه هو أيضاً عمل يقوم بحسب (نمط) أو (ذاكرة) نوعيّة فيحققها في المكان ، ويصحّح عند الاقتضاء الشوائب الطارئة الناجمة عن أسباب واغلة . »[1] .

هذه الاكتشافات تقرّب علم الطبيعة من نظرية القيم ، وقد بات من الجليّ ذلك الاستمرار الماثل بين قانون الكائنات المسماة بالكائنات الفيزيائية وبين العضويات النامية والفاعلين بالاشتراك ، كما تتحدث عنهم نظرية القيم المعاصرة. وقدصار من الجائز اثر هذا التقارب أن نحل تقريباً المسائل التي تدعها نظرية القيم المعلقة ، أو ان هذه المسائل تزول كمسائل .

من أولى هذه المسائل ، مسألة : « ان القيمة تطفو في الظاهر ، وهذا الطفوّ حادث لايمكن تفسيره . غير أن طفوّ القيم ماهو إلا ظاهر محض . فكما أن المادة لايمكن أن تنفصل في المكان — الزمان — فلا تأتي لملئه كمالو أنه كان ظرفاً فارغاً، فكذلك لايمكن أن تنفصل المادة عن نظرية قيم أولية ، لأن العنصر الماديّ هو سلفاً عمل . والقيمة لاتأتي كيما تضاف إضافة . عالم جديد إلى عالم الوجود الخام ، بل إن تشكيل كل وجود هو تشكيل قيمي . إن الوجود والقيمة يبدأان في آن واحد ، وهما معلقان بقطبي (إبداعيّة) : (فاعل) و (مثلأعلى) .

والمسألة الثانية يبدو أن من المتعذر تحديد قيمة ، إلا بالإضافة إلى كائنات حيّة، بالإضافة إلى حاجاتها ورغباتها ، وان القيمة رغم ذلك تتعالى على الحياة ، ان الحقيقة والجمالوالعدالة والسلطان والحب ،ليست مجرد توسيع الحياة العضوية ، وانالمواهب

---

(1) رويه ، ريمون : فلسفة القيم ، ص ٨٦ .

الروحيةلاتنشأ إلا لدى بشرأحياء ، غير أنمن العبث ارجاعها إلى ظاهرات نموعضوي. إن المراهق يكتشف القيم المثالية . ويتأثر بنمو أعضائه الجنسية ، وان الباحث ليشعر بقرابة هذين الحادثين وتباينهما معاً » (١)

ويبدو لنا الحل ماثلا فيإمعاننا في اتصاف نظرية القيم واتصاف الحياة بالصفة الكلية . ليست الحياة مايدرسه علماء الحياة في مجال العضويات ذات الحجوم العاديّة وحسب . بل إنّ كل فرد حقيقي هو (حي) بقدر ماهو فاعل . . ففي وسع الإنسان أن يجعل هذا العالم إلى أشكال راهنة . . . لأن كل قوة في نظر العلم الحديث هي ماهيّة قيميّة . القوة تعبر بصورة رئيسية عن عمل فردي ، أو عن طاقة اتصال و(تداخل – الأفعال) في مجال الفردي . وان القوة الّتي يمنحها مثل أعلى للإنسان تمنحها قيمة منشودة . . . ولو كان الأمر خلاف ذلك لتعذر تحقيق أية قيمة على الاطلاق ، ولما دل الوجود على شيء أو بالأحرى لما وجد شيء من الأشياء.

وطالما أن القيمة هي بنت الفعل الحر ، ومرتبطة بفاعل ، لذلك نقول : إن في وسعنا الابقاء على نظام نوعي للقيم بالاحتراس من خلط (الكائن) أو (الوجود) بالمعطى . إن الإنسان يحيا في زمان . وهو باعتباره متجسداً في المادة ، منخرطاً في الصيرورة لايملك (المطلق) . بل هو مفصول عن (السرمدي) وان القيمة تعرب لدى الإنسان عن ترقّبه لا (الكائن) الذي هو فينظره موضوع تطلع أكثر منه حضوراً معطى . وقد أجاد (لافيل) في قوله:« إن القيمة في (الكائن) هي مايجاوز دوماً التحقق ، وما يبقى من ثم ، في فعل يترتب علينا أن ننجزه وقد تساءل (برهية) من قبل : لماذا لايعتقد الإنسان أن قيمه ستتحقق ؟ لماذا يحيل المدينة الفاضلة العادلة كل العدل والمعرفة الدقيقة كل الدقة ، والأثر الفني الحامل للجمال كل الجمال؟ ألا يشعر الإنسان بأن للتحقيق الكامل ثمة الأمر النهائي ، الميكانيكي ، الذي يحرمه من كل فضله .، والذي قديهدم حوافز إرادته وعمله ؟ فإذا كان ذلك كذلك ، فمرده إلى أن في القيمة مطلقاً ليسهو بذاته قيمة ، بل انه مايمنع من اعتبار أية

---

(٢) المصدر السابق : ص ٢٠٧ .

قيمة على أنها تكفي ذاتها بذاتها(١). وعلى كل حال فإن الإنسان الحر إنما هو ذلك الإنسان الذي يعرف أن حياته ليست سوى تحقيق مستمر لكل القيم المتضمنة على شكل قوي ، أو إمكانيات في ثنايا ذاته ، وتبعاً لذلك فإن مشكلة الحرية لاتكاد تنفصل عن مشكلة الفعل ، مادام تحويل القوة إلى فعل هو جوهر الحياة الإنسانية، ومعناها الأوحد . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول : إن وجود الإنسان ينحصر في حريته . إذ الحرية ليست سوى القدرة على تحويل إمكانية ذاتية ليس لها معنى إلا بالقياس إلى صاحبها وحده ، إلى وجود موضوعي واقعي من شأنه أن يحدد مصير صاحبه ومصير الكون نفسه إلى حدّ ما . وبهذا المعنى قد يصح أن نقول أن الحياة لاتنطوي أولياً أوقبلياً على أي معنى ، بل لابد أن تأتي الحرية فتخلع عليها ماترضى من معنى ، وتضفي عليها ماتشاء من قيمة .

ثالثاً — الحرية والحقيقة :

الحقيقة في اللغة ، ماأُقرّ في الاستعمال على أصل وضعه ، والمجاز ماكان بضدّ ذلك ، وحقيقة الشيء : خالصه ، وكنهه ، ومحضه ، وحقيقة الأمر يقين شأنه، وحقيقة الرجل : ما يلزمه حفظه والدّفاع عنه . ولقد أخذت عند الفلاسفة عدّة معان : فهي مطابَقة التصور أوالحكم للواقع . فالحقيقة بهذا المعنى اسم لما أريد به حق إذا ثبت . فهي كذلك مطابقة الشيء لصور نوعه ، أو لمثاله الذي أريد له ، والحقيقة بهذا المعنى هي مايصير إليه حق الشيء ووجوبه . وهي أيضاً : الماهيّة أو الذات ؛ فحقيقة الشيء : مابه الشيء ، هو هو . وهي كذلك مطابقة للمبادىء العقلية . وقد أخذت الحقيقة عدة مفاهيم . الحقيقة الصورية : وهي اتقان العقل مع نفسه بلا تناقض . والحقيقة المادية ؛ وهي اتقان العقل الشيء الواقعي مادياً كان أو نفسياً ، كالحقيقة الفيزيائية والحقيقة النفسيّة ، والحقيقة الواقعيّة ، وهي الوجود ذهنياً كان أو عينياً ، والحقائق الأبدية ، هي المبادىء أوالقوانين المطلقة المحيطة بجميع الموجودات . والحقيقة أيضاً هي الفكرة ~~النافعة~~ الناجحة ، أو الفرضيّة العلمية

---

(١) العوا ، الدكتور عادل : كتاب الأخلاق ، المطبعة الجديدة ، دمشق ، ١٩٧٤ ص ٣٤٨ .

التي تحققها التجربة . وهي أيضاً عند الماركسيين مطابقة الفكرة للشيء أو المعرفة المعبرة عن الوجود الموضوعي . وهي تقاس بدرجة مطابقتها للحاجات العلمية ، وعلى قدر ماتكون الحقيقة مطابقة لها بالفعل ، تكون أثبت وأصدق . أما عند الوجوديين فهي تجلي الواقع المدرك بحيث يتصور الشيء كما يشاء في حرية تامة ، بحيث تكون حقيقته ذاتية ، ونسبية وتاريخية . فالحقيقة إذن هي نتيجة فعل حر ، لامعنى لها بالنسبة إلى الفرد إلا إذا كونها بنفسه . أما عند المتصوفة فهي إمّا مطلقة ، فعالة ، واحدة ، عالية ، واجبة الوجود بذاتها ، وهي حقيقة الله . وإما مقيدة ، منفصلة ، سافلة ، قابلة الوجود من الحقيقة الواجبة بالفيض والتجلي ، وهي حقيقة العالم . وإمّا حقيقة أحديّة جامعة بين الأطراف والتقيد والفعل والانفعال ، والتأثير والتأثر ، فهي مطلقة من وجه ، مقيدة من آخر ، فعالة من جهة منفعلة من جهة أخرى(١) . والحقيقي هو الواقعي ، الشيء الموجود بالفعل ، وهو الصفة الثابتة للشيء ، وهو ضد الممكن والخيال ، فالمنطقيون يطلقون الحقيقي على مادة المعرفة ، لاعلى صورتها . ويطلق الحقيقي على الأمر المتعلق بالأشياء لا بالأسماء. وعند المنطقيين قسم من القضية الشرطيّة المنفصلة التي اعتبر فيها التنافي في الصدق والكذب ، أي في التحقيق والانتفاء معاً . والحقيقي مرادف للحق باعتباره صفة، فالتفكير الحقيقي هو التفكير الخالص من اللبس والغموض (٢). والحقيقة تأتي ضمن مصطلحات متعددة :

الحقيقة الأبدية ، وهي اصطلاح يشير إلى عدم امكان دحض حقائق معينة خلال تطور المعرفة كله ، ويمكن اعتبارها مرادفة للحقيقة المطلقة . والحقيقة المزدوجة. ويشير هذا المصطلح إلى الاستقلال المتبادل لحقائق الفلسفة واللاهوت . وهنالك الحقيقة المطلقة والنسبية ، وهما مقولتان من مقولات المادية الجدليّة تحددان تطور المعرفة والعلاقة التي تكشف بين ، ماهو معروف وما سيصبح معروفاً مع تطور العالم . والمفهوم من الحقيقة المطلقة ، إنها المعرفة الكاملة الشاملة للواقع ، وهي تتكون من مجمل الحقائق النسبية . وهنالك الحقيقة الموضوعية ، وهي محتوى المعرفة الإنسانية

---

(١) صليبا ، جميل : المعجم الفلسفي ، ٤٨٥ ــ ٤٨٧ .
(٢) المصدر السابق : ص ٤٨٨ .

الذي لايتوقف على إرادة الذات ورغبتها ، ومبدأ الحقيقة الموضوعية موجّه ضد جميع التصورات المثالية الذاتية الممكنة عن الحقيقة ، والّتي تقوم الحقيقة عندها على يد الإنسان ، وتكون نتيجة الاقتناعات بين الناس ، ومثل هذا الفهم للحقيقة رجعي علمي . والحقيقة الواقعة،وهي أي شيء يوجد ويتطور ويضمن جوهره الخاص وقوانينه الخاصة ، وينشأ عن فعله الخاص وتطوره الخاص ، وهذه الحقيقة هي الواقع الموضوعي بكل تعيينه (١) ، وصفة الحق لاتثبت إلا بحكم عقلي ذاتي . ولكنها تأخذ بأبعادها مفاهيم متعددة عند المفكرين والفلاسفة . والسبب في ذلك مرد الأمر كله طاقة العقل عند هؤلاء وضمان مطابقته للوجود ، فإما أن يصيب هذا العقل الحقيقة فيكون صادقاً حراً ، وإمّا أن يضلّها فيكون باطلاً ، لذلك نقول إنّ الوصول إلى الحقيقة ومعرفتها متوقّف على معرفة الإنسان ووعيه ، فتكون الحقيقة عندئذ معرفة الإنسانيّة ومبلغ قيمتها .

ونحن نعني بالحكم العقلي ماربط بين تصوّرين على وجه الاستقلال، أو على وجه الاستدلال.فهو نتيجة مقدمات.فالاستدلال والاستنباط والاستقراء،كلها ضروب من الحكم على تصورات متفرقة أو موضوعة.تعود بأسرها إلى فعل العقل الحرّ، لأن بذلك يكون التعقل ، وقيمة فعله الخالص هي قيمة القيم الّتي ينبغي أن تثبت قائمة برأسها حتّى يستقيم بعد ذلك قيامها في موضوع مباين لذاتها . وهذه الرابطة ماهي ؟ « أهي من خليقة العقل يبدعها بادئاً بفطرته ؟ وأية صلة لها بالإدراك ؟ أهي صلة التّابع بالمتبوع أم هي نتائج ملكة غيره ، أهي فعل حر ، أم ضرورة لامفر منها ؟ وأية صلة لهذه الروابط بالحدود الّتي تربط بينها ، أهي من طبيعة حدودها ؟ وإذا لم تكن كذلك فكيف يكون مابين الأشياء من روابط مغايراً لها مغايرة الاتفاق فيها . وتلك الحدود، أي شيء هي . ؟ أهي وقائع عقل تفرض على الفكر فرضاً ، أم هي ، كيما يمكن الحكم ، علائق من صنعة العقل ،لاحقيقة خارجية لها عدا قيامها في الذهن . وهل

---

(١) لجنة من العلماء السوفيات ، بإشراف م. روز نتال ، ب يودين ، الموسوعة الفلسفية ترجمة ، سمير كرم ، دار الطليعة ، بيروت ج٣ ، ١٩٨١ ، ص ١٨٠ – ١٨٥ . راجع المعجم الفلسفي لمراد وهبه، يوسف كرم ، يوسف شلاله : دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٥١ ص ٨٤ .

هي في قول القائلين ، ألفاظ محض ألفاظ ؟ أم هي حقائق لها وجود قائم ، وليست وقائع غفلاً ، ولكنها تتبدّى للفكر إذا عرض من الوقائع مايذكّر بها فيدعوها الأذهان. ثم أية علاقة تقوم بين الأذهان والإمعان؟ وأي محك يضمن لنا صدق التصور وصدق الحكم في الحكاية عن واقع بذاته؟ ومن أين لنا المحك والضمان ؟ أمن الأعيان نستمده ، أم من الأذهان ، ومن العالم سيستفاد أم من العقل . وهل نحكم لمحض الحكم ، أم أن الحكم وسيلة نتوسل بها إلى غاية مغايرة ؟ وأي الغايات تلك الغاية ، أهي المعاش أم السعادة ، أم لعلها المعرفة والاعتقاد بصدق تلك المعرفة ، أو أنها التصديق بتصديقاتنا وعقائدنا المستفادة من كل عرفان . . ؟ وذلك هو اللّباب المكنون وراء كل مسألة وكل إشكال في موضوع المعرفة»(١). إن كل مالحكم العقل من قيمة ، إنما كامنة بحكايته عن الحقيقة . ولكن أين تكون الموضوعية لما هو من فعل الذات ؟ فإن مضمون هذا الفعل أو موضوعه لاينفك ذاتياً ، في جميع الأحوال تنقصه الموضوعية . ويعوزه على الخصوص المبدأ الذي يكفل الموضوعية لما هو ذاتي بخاصة فريدة فيه تجمع الطرفين ، فإذا هما غير طرفين ، وإنما هما شيء واحد . وشرط المعرفة العقلية أن يكون طرفان ، فإذا لم يكن طرفان ، فلا يصح للمعرفة كيان ، وإذا كان طرفان ، فالمعرفة قائمة ، ولكن كما هي في الأذهان ، وليس لها في الصدق محكّ أو ضمان .

إن المعرفة العقلية لاتكون على ذاتيتها بالمبادىء ، ولاتستمد قيمتها إلاّ في ضرورة تلك المبادىء . . . فهل تدع ضرورة المبادىء التي تقوم عليها الأحكام طرفاً في الحرية تدّعيه تلك الأحكام ؟ ومن أي جهة ، وعلى أي اعتبار ؟ ان المسألة تتعلق بالعناصر التي بها يتقوّم الحكم العقلي ، من التصور ونصيبه من الموضوعية ، إن كان له من الموضوعية نصيب — إلى فعل الذات العاقلة في الحكم ، والشرعية الذاتية لهذا الفعل الذاتي . ثم ينظر في دعوى موضوعية هذا الفعل الذاتي ، إذا بقي للنظر في هذه الدعوة وجه من الوجوه بعد هذا التمحيص . الأمر إذن يتعلق (بالوسيلة المعقولة) إلى الحكم في أمر (الحكم المعقول) .

---

(١) لوقا ، د. نظمي : الحقيقة ، عالم الكتب ، عبد الخالق ثروت ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٢٣ — ٢٥.

المقابلة بين العلم والظن ، أو بين المعرفة العقلية والإحساس ، اكتشفت منذ أقدم العصور . مما أفضى إلى اتخاذ مواقف حاسمة بين معطيات الأعيان، ونظرات الأذهان . ولقد أنكر جل الفلاسفة القدامى صدق الحواس . ولكن المعرفة العقلية كانت عند هؤلاء أنفسهم (هرقليط(١) ، وبارفيد(٢)، وديمقريط(٣)) ليست معرفة قبلية ، وإنما هي مجرد تناول الفكر لمعطيات الحس ، فإذا رفض اعتماد الحس ، لم يكن اعتماد المعرفة التي لاتقوم إلا عليه أمراً سائغاً . وذلك لأن الإحساس لم يكن مجرد بداية للتعقل ، بل هو شرطه الضروري ، والتشكك في الاحساس هو تشكك في قيمة المعرفة كلها . وبهذا ظهر إنكار امكان الحكم ، ويعزوه (بروتوغوراث)(٤) إلى تغيير الإحساسات تغييراً لايفتر ، والحكم لايكون إلا عن احساس ، فهو إذن، غير ثابت وإنما كل شيء ، كما يتراءى لكل واحد على حدة . وكل الأحكام على السواء حق ، لأنه لاحق بالاطلاق ، ولا معيار له ثابت ، وإنما كل إحساس جزئي لايصير إلى الكلية أبداً . تلك الكلية التي هي معيار الحق في أحكام التصديق والتأويل. فإذا لزم أن يكون الحق ثابتاً (مجورجياس)(٥). يقول : انه ممتنع ، لأن المعنى

---

(١) مذهبه يقوم على : « ان الاشياء في تغيير مستمر . انت لاتنزل النهر الواحد مرتين فان مياها جديدة تجري من حولك ابدا ».وهو يقول : (بوحـدة الوجود) فقد أراد ان يضع حقيقة مطلقة فوق التغير المحسوس . راجع تاريخ الفلسفة القديمـة ليوسف كرم ص ١٧ – ١٩ .

(٢) آمن بمذهب وحدة الوجود (فالوجود موجود ، ولا يمكن الا ان يكون موجودا، والفكر قائم على الوجود، ولو لا الوجود لما وجد الفكر ، آثر اليقين العقلي ، وأنكر الكثرة والتغيير ، واضطر ان يتبع الظواهر المحسوسة ، وقال ان الاشياء واحد في العقل) راجع المصدر السابق : ص ٢٨ – ٣٠ .

(٣) يعتبر المعرفة الحسية نسبية ، ويقول : « ان المعرفة الحقة في العقل ، لكن الاحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة » راجع نفس المصدر : ص ٤١ – ٤٦ .

(٤) نشر كتابا اسماه (الحقيقة) وردت في رأسه العبارة التالية : (لا استطيع ان اعلم ان الالهـة موجودون او غير موجودين ، وان اموراً كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم .. فحكم عليه بالاعدام ، واحرقت كتبه ، ففر ، ومات غرقا اثناء فراره ، والانسان مقياس الاشياء جميعا ، هو مقياس وجود مايوجد منها ، ومقياس لاوجود مالايوجد .. فالاشياء هي بالنسبة لي كما تبدو لي وهي بالنسبة اليك تبدو لك .. فالاحساسات المتعددة بالضرورة متعارضة) راجع نفس المصدر : ص ٤٦–٤٧ .

(٥) يقول : لكي نعرف وجود الاشياء ، يجب ان يكون الفكر مطابقا للوجود ، أن يوجد الوجود على مايتصوره ، لكن هذا باطل وكثيرا ما تخدعنا حواسنا ، وكثيرا ماتركب المخيلة صورا لاحقيقـة لها ، راجع المصدر السابق ، ص ٤٨ .

الواحد يستحيل إشراكه في كثرة من الأذهان ، فلا حقيقة ولا مقياس ، وهذا يعني امتناع الكلية في الاحساس والتصور ، ومن ثم يمنع الحكم العقلي لامتناع وسيلته الضرورية .

ووراء القول بامتناع الكلي في التصور مصادرة فحواها ، إن التصور إنما هو انطباع من خارج في الآنية الواعية : النفس فيه منفعلة والعالم فاعل . وإنّ تغيير الموضوع أو تغيير الأحوال البيولوجية والفيزيولوجية للشخص كفيلة بتغير النسبة بينهما لتغيّر طرفيها ، ومؤدى هذه المصادرة أن المعرفة العقلية إنما هي ضورة ، شرطها الضروري وموجودها الموضوع الخارجي .

لهذا قدّم (سقراط)(١) العلم على التصور الكلي مبيناً كيفية تكوّنه بالاستقراء . ولكنه لم يبين لنا كيف نضمن أن التصور الكلي ، وهو عقلي بحت وليس شيئاً خارجياً بالذات ـــ يطابق العالم الخارجي ، أي مطابقة تصور الآنية لحقيقة موضوعها .

ولكن أفلاطون أخذ هذه المسألة على عاتقه ، فبحث عن ضمان أعلى من الحس وأعلى من الفكر يضمن هذه المطابقة ، التي هي اليقين ، فالتمسها في القول (المثل)(٢)

---

(١) قوانين الاستقراء : « العلة متى وضعت وضع المعلول ، وما ارتفعت ارتفع ، وكما تعدلت تعدل » . راجع المصدر السابق ص١١٩ المنطق والاقتصاد عند ارسطو . (والجدل قياسا واستقراء) والقياس نتيجة كانت قبل تركيبه انه آلة للاستكشاف ولاقامة البرهان . فهو فعل لاحق الرائد في الاستكشاف طبيعة القياس القائمة على حد اوسط متعلق بالماهية . انه علة غائية ، والاستقراء يبين من القياس لانه يبدأ من الجزئيات ، واما القياس فابين بالذات لانه يبدأ بكليات) راجع نفس المصدر : ص ١٢٧ .

(٢) المحسوسات تمثل صورة كلية ثابتة هي الاجناس والانواع ، فاذا فكرت النفس في الماهيات الثابتة ادركت اولا انّ لابد لاطرادها في التجربة من مبدأ ثابت لان المحسوسات حادثة تكون وتفسد . وكل ما هو حادث ، فله علة ثابتة لاتتداعى العلل الى غير نهاية . والفرق بعيد بـــين المحسوسات وماهيتها . لان الماهيات كاملة في العقل من كل وجه ، والمحسوسات ناقصة . والكامل الثابت الذي في العقل ، والماهيات متحققة في العقل ، مقارنة للمادة بريئة في الكون والفساد . الانسان بالذات ، والعدالة بالذات ، والكبر والصغر والجمال والخير والشجر ، والفرس ... وهلم جرا. فهي مبادىء و (مثل) فالمثال هو الشيء بالذات وهي مبادىء المعرفة ، لان النفس لو لم تكن حاصلة عليها لما عرفت كيف تسمي الاشياء وتحكم عليها . المثل معاييرنا الدائمة . يحصل لنا العلـــم أولا وبالذات بحصول صورها في العقل ، فهي الموضوع الحقيقي لهذا العلم ، وهي علـة حكمنـا علـى النسبي بالمطلق ، وعلى الناقص بالكامل . راجع المصدر السابق : ص ٧٣ . نظرية المثل عند افلاطون.

لاستلزام هذه لإمكان الحكم ، أي إمكان القول بالمعقول الكلي مطابق للواقع ، وعام غير متغير . فالاحساس متغير ، وهو بالضرورة ذاتي وجزئي ، ولكننا نحكم ، ونقيم أحكامنا على الكلي ونجعلها معياراً نصحح به الحواس لا العكس ، وبهذا جعل أفلاطون الواقع موضوع الفكر لاموضوع الحس ، فكان الفكر قائماً على الحكم ، أي على الصلات بين التصورات . بل ان التصور نفسه ، قيمته أنه حكم بوجود . فهو إذا طابق الوجود أصاب ، وإذا لم يطابقه كان وهماً . وبذلك يكون المعقول هو الوجود بلا اختلاف .

وبذلك يكون الحكم وحده الفكر وقوام عمله . والحكم إنْ هو إلا (صدور فعل عن فاعل) . ولكن مثل هذا الرأي ليس من اليسير أن يتفق والنظرة التجريبية الحسية التي عظّم من أمرها ، ونفخ في قدرها نجاح العلوم الفيزيقية حتى الميتافيزيقا. وتعثّر خطاها فشهد العالم بعث النظرة التجريبية الحسية ، وقد زادت قوتها ، وعظمت دعوتها ، واستطال أمرها ، فأصبح هدفها الجديد ليس استعادة السلطان المفقود ، بل احتكار الرأي والعلم والمعرفة احتكاراً لايغدو العقل نفسه معه آلة تجريبية حسية. وتلك هي الحركة التي أعلامها المبرزون : جسندي والتجريبيون منذ هوبستي(١) . فكل شيء لدى هؤلاء النفر من الفلاسفة إنما أنبتته في فكرنا تجربة الحس . فقبل التجربة لم يكن في العقل معنى ولا مبدأ .

لهذا وجب أن نبحث مرة أخرى عن الحقيقة وعن محك الموضوعية في الفكر الحديث لنجدها عند ديكارت قائمة على نظرة إنسان . . . فهي كمعنى الوجود ،

---

(١) يقول هوبس : العلم معرفة العلة ، او هو معرفة المعلولات بعللها ، والعلل بمعلولاتها . والعلم قياس لان القياس برهان النتيجة . وموضوع العلم الاجسام لان كل موجود فهو حسي . ولما كان الجسم اما طبيعيا او صناعيا اي اجتماعيا ، انقسم العلم الى طبيعي يشتمل على المنطق والمبادىء الاولى والرياضيات والطبيعيات ، والى مدني يشتمل على الاخلاق والسياسة ، وكلاهما علم تجريبي موضوعه الاجسام ، او ان الموضوع الاحساس الظاهر والباطن . وللظواهر جميعا علة واحدة هي الحركة ، والاحساس مبدأ ترجع اليه افعالنا العقلية . راجع تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ط ٤ ، ص ٥٢ .

معدن الذهن نفسه، لايجهلها أجهل الجهلاء، فمن لايجهل الوجود، فهو لايجهل الحقيقة. وجهل الوجود ممتنع. يقول ديكارت: «أما أنا فلم أشكك في أمر الحقيقة قط. فهي مسألة تبدو لي بينة بذاتها قبل كل تجربة، حتى أن الجهل بها من المحال، صحيح أن ثمة وجهاً لامتحان الموازين قبل الاقدام على استخدامها، ولكن ما من وجه تعرف به الحقيقة إن لم تكن معروفة بالفطرة. إذ أنّى لنا أن نؤمّن على قول من يعرفنا بها، إذا لم نكن نعرف أنه حق، أي إذا لم نكن نعرف الحقيقة... ولفظ الحقيقة في مدلوله الأصلي يعني مطابقة الأذهان للأعيان. فإذا أطلق على أشياء خارج الذهن، ويقصد به أن هذه الأشياء يمكن أن تكون موضوع تفكير صادق، سواء في فكرنا أو في الفكر الإرادي. ولكن ليس في الوسع وضع أي تعريف منطقي يفضي إلى معرفة كنهها»(١). واقتران ذكر الشك بالفكر عنده، للدلالة على مكانة الحقيقة. فهي عنده الموضوع الطبيعي للفكر، والشك. والشك لايقوم إلاّ عند منافاة الأمر لأصل ثابت مقدماً. منافاة ترتفع معها الطمأنينة وتثور الريبة. يقول ديكارت: «ينبغي أن نجعل في عداد أفحش الأخطاء مايذهب إليه وَهْمُ من يحاولون تعريف ماينبغي أن يكون موضوع تصور وكفى، وعجزهم عن التمييز بين الغامض والبيّن. وبين ماينبغي أن يعرف كما يعرف على وجهه، وما هو معرّف بنفسه على خير وجه. ومن البينات على هذا النحو، حتى أنه ليعرف بذاته، ينبغي أن نذكر الشك والفكر والوجود. فلست أظن أحداً يبلغ به الغباء أن يحتاج إلى من يعلمه ماهو الوجود قبل أن يتسنى له أنه موجود. وكذلك في أمر الفكر والشك. مما لاطائل تحته أن تعرف الأبيض حتى يفهمه من لابصر له، في حين إنّ فتح العينين يكفي لمعرفته. وكذلك الفكر والشك يكفي لمعرفتهما مجرد قيامك بهما، فذلك يعرفنا من أمرهما ما لاتنهض به أدق التعريفات»(٢). فالحقيقة عنده إذن فطرة مُسلَّمٌ بها، ولاتثير لديه أي إشكال من جهة شرعيتها، وإنما الإشكال في تمييزها عن الخطأ الذي يدخل على العقل باسمها. ومع أن (جسندي) قد وَهِمَ ذهاب ديكارت هذا المذهب (وان المعاني الفطرية عنده من هذا القبيل من التجريدات). لكن ديكارت دفع هذا الوهم وقال: «ان

---

(١) لوقا، نظمي: الحقيقة، ص ٤٩.

(٢) المصدر السابق: ص ٥٠.

المعرفة النفس سابقة بفطرتها على مصداقها من التجارب الحسية التي هي بمثابة ملامح مبعثرة مرسومة على الورق ، إذا رأيناها عرفنا أنها صورة فلان ، لأننا نعرف فلاناً من قبل»(١). وديكارت حريص أشد الحرص على التنبيه بعدم الخلط بين الفكرة أو المعنى الحكم(٢). فليست قيمة الفكرة من حيث هي فكرة موضوع بحث أو نزاع ، لأنها تحمل شهادة اعتمادها بما فيها من وضوح وتمييز هو عنوان صدقها الذاتي ، إنما اليقين بوجود موضوعها خارج الذهن أو تحققه فهو موضوع حكم . والحكم بالنفي والإثبات من شأن الإرادة ، فيما يعرضه عليها الإدراك(٣) إذ ليس إلاّ ضرباً من أحوال الفكر . .. فالإرادة لازمة لقيام الحكم بنور الإدراك(٤). فليس من الممكن أن نحكم في شيء إلا أن يتضمنه إدراكنا ، ولكن الإرادة لازمة(لإقرار) ما قد تتصوره . لهذا ينبغي كي نحكم في أي شيء أن تكون لغاية معرفة كاملة وتامة. ومعنى هذا أن الحكم فعل حر ، لأن حرية الإرادة أمر بديهي بذاته . وما من أحد يستطيع أن ينظر في نفسه إلاّ ويشعر أن الإرادة والحرية شيء واحد . ومن باب أولى أنه لافرق هناك بين ماهو إرادي وما هو حر.

فما محصّل هذه الحرية ، أو هذه الارادة ، وما صلتها بالادراك الذي يقدم لها ماتحكم فيه ، وما علاقة الحكم ببداهة الحدس ؟

يقول ديكارت : « إن محصل الحرية هو مجرد استطاعتنا أن نفعل شيئاً أو لانفعله ، أي نثبت أو ننفي، أو بعبارة أخرى هي مجرّد صدورنا في الاثبات أو النفي ، وفي متابعة مايقترحه علينا الادراك أو مجانبته ، من شعور بعدم خضوعنا لقوة خارجية قاهرة ، ولكن ليس من الضروري كيما أكون حراً ، أن أكون غير مكترث لأي من النقيضين أكثر . بل انني كلما ازداد ميلي إلى احدهما ، إما لأنني أعرف بداهة أن الخير والحق يجتمعان فيه وإما لأن الله هكذا رتب دخيلة فكري ، كان ذلك أدعى

---

(١) المصدر السابق : ص ٥١ .

(٢) نفسه : راجع الردود على الاعتراضات الرابعة ، لديكارت .

(٣) نفسه : راجع مبادىء الفلسفة ، الباب الاول المادة ٣٤ لديكارت .

(٤) نفسه : راجع التاملات (التامل الرابع) والردود على الاعتراضات الثالثة لديكارت .

لحريّة اختياري واقتناعي » . (١) وحرية الاختيار هي أسمى مالدينا من المواهب، فإحسان استعمالها هو أعظم خير ممكن لنا . وهو ألصق الخيرات بنا وأهمها . ويجب أن تنتبه الارادة وتسعى بكل قوتّها للحصول على الحق والخير عن طريق الإدراك ، وألا تحكم بغيرهما أبداً ، فمتى ظهرا لها ، اندفعت بكل قوة إلى إنقاذهما وليست الفضيلة إلا هذا دون غيرهُ . وان معيار الخير بيد الانسان يختاره بحريته وإرادته ، كما يختار الحقّ . وان تمام الحريّة للارادة أن تختار الخير والحق فعلا وصدقاً بتلقائية فيها بائقة من ذات طبيعتها ، فادراك الحقيقة هو إدراك الخير . وكما فعلها في تحري الحق الواضح المتميز .

وإذاً ، كان ديكارت على الإيمان بفطرة العقل وسلطان الحقيقة التي تثبت غيرها ولا يثبتها شيء لأنها غنية عن الاثبات . فليس « سبينوزا » (أقل منه بذلك إيمانا ، لكنه على خلاف ديكارت - إذ لايقيم الحق في مطابقة الأذهان للاعيان ببرهان يطلبه ويتحراه في صدق الله إن (سبينوزا) ينكر قيام ذلك الواقع ومطابقته فعلا للمعنى . لأنه إن فعل ذلك هدم الحقيقة نفسها . ان تمييز الفكرة الحقيقية عنده عن موضوعها العيني المتحقق الذهني : (فالفكرة الحقيقية شيء منفصل عن موضوعها المتحقق . فالدائرة شيء وفكرة الدائرة شيء سواه ، وليست فكرة الجسم هي عين الجسم) (٢) . وإذا كانت التقيّة قد دعت ديكارت إلى تحامي إغضاب رجال الدين ، فجعل للوحي المقدس حرما مصونا لايطأ أعتابه العقل ولايتعرض له بمجابهة أو نكران . (فاسبينوزا) لايتردد في إعلان مخالفته أستاذه في هذا الرأي . فهو يطرح كل سلطة خارج العقل. سلطة الحس،الواقع وسلطة اللذَّقانة،وسلطة الأقدمين،وسلطة رجال الدين ، وسلطة الكتب المنزلة ، فما من حقيقة إلا والانسان قمين أن يدركها بعقله ، إذا أحسن استخدامه . فإذا ناقضت الكتب المنزلة حكم العقل ، أتمت سلطة تملك مهما وعدت وأوعدت أن تجعلنا نصدق أن الكل ليس أكبر من الجزء اطلاقاً ، أو نصدق نقيض

---

(١) المصدر السابق : ديكارت - التأملات (التأمل الرابع) .

(٢) لوقا ، د. نظمي : الحقيقة ، ص ١٠٠ .

ما نشعر به أو نحكم به ، فاذا أوجدنا الله في كتاب منزَّل ، فانما ذلك لأنه فينا . فليس الوحي المنزل الا استثارة كشف داخلي ، وليس هو شيئاً من دونه » (١) .

وبهذا يكون سبينوزا قد حرر الفكر (الحقيقة) من كل سلطان ، عدا ماهيتها الذاتية . فجعل آية صدقها فيها ، لافي الواقع وشهادته لها ، وجعل لها وحدها سلطان الحق ... فالعلم عنده هو العلم المعقول ولا شيء غير المعقول ، مهما كان القائل والمقول . فآية الحقيقة كامنة في الفكرة الحقيقية ، ولكن ليس كل انسان قادراً على إدراك الحق ، لأن ذلك عائد إلى عقله ، فالفكرة الحقيقية من صنع العقل وحده ، والمعرفة ثلاثة أنواع : الظن : وهو مايكون عن سماع أو تجربة عارضة غامضة. والاستدلال : وهو مايكون بالمعارف المشتركة والأفكار الكامنة لخصائص الأشياء . والحدس : وهو مايكون بفكرة كافية عن الماهية الصورية لصفات معينة في الله . فتعرف ماهيات الأشياء معرفة كافية (٢) . فوسيلة الحقيقة حدس واستدلال يفترض الحدس ، فيجب إذن أن نبحث أولا عن علة كل موجود وما هي طبيعته . فماهيته الموضوعية تصلح علة لجميع أفكارنا ، وعندئذ يتسنى لعقلنا أن يتأمل الطبيعة ماأمكن التأمل ، لأنه ستكون لديه ، موضوعيا ، ماهية الطبيعة ونظامها ووحدتها » (٣) . فمعرفة النتيجة لاتكون إلا بتمام معرفة العلة » . (٤) ولن نعرف الطبيعة ، إلا إذا عرفنا العلة الأولى (الله) ، والفروق بين الماهيات هي الفروق بين الموجودات (٥) . وينكر (سبينوزا) أية ملكة للمعرفة .. ولا أية إرادة مطلقة أو حرة ، وإنما يرتبط هذان بهذه الفكرة أو تلك ، كارتباط الحجرية بهذا الحجر أو ذاك.فما الإرادة إلا الفكرة التي بها نفسر قراراتنا المنفصلة الفردية . أي إنها الحد المشترك في جميع الرغبات » . فالحكم عنده لاينفصل عن نفس إدراك الفكرة ، حتى إن وقف الحكم

---

(١) سبينوزا : رسالة في اللاهوت ، ص ٢٦٥ راجع هذا الفصل ص ٢٦٥ — ٢٧٧ .

(٢) لوقا ، د. نظمي : الحقيقة ، ١١٤ .

(٣) المصدر السابق : ص ١١٩ ، راجع كتابه العقل بند ٩٩ .

(٤) نفسه : ص ١٢٠ ، اصلاح العقل ، بند ٩٢ .

(٥) نفسه : ص ١٢٠ .

إنما هو في الواقع إدراك لارادة حرة » (١) . فليس هناك قرار ما - إيجاب أو نفي ، فيما عدا ماتضمنته الفكرة من حيث هي فكرة . ولهذا تختلف الاجابات الفردية اختلاف الأفكار نفسها (٢) . وعلى هذا الأساس ينبغي أن يكون الحكم هو فعل الإدراك . ولا يجوز فصل الإرادة عن الإدراك (٣) . وعقل الإنسان جزء من عقل الله اللامتناهي ، فعندما نقول ان عقل الإنسان يتصور شيئاً ما . معنى هذا ان الله — لا بما هو لامتناه.بل بما هو مكون لماهيّة عقل الإنسان، لابد أن يدركه عقل الإنسان(٤) . ولولا الضرورة لما أمكن للعقل أن يتصور الطبيعة . فليس من طبيعة العقل أن يعتبر الأشياء حادثة ، بل ضرورية ، لأن طبيعته أن يدرك الأشياء كما هي أي ضرورية لاحادثة ، فالمخيلة الواهمة وحدها مصدر الحادثية . وضرورة الأشياء هي الله وطبيعته الأبدية (٥) فالحقيقة في عالم العقل أبديّة ، والماهيات أبديّة كذلك . فالحقيقة آلتها الإدراك والضرورة سندها . والمعرفة الكاملة ، أي إدراك الحقيقة ، هو مدخل الإنسان إلى الحرية . والإنسان حر بقدر انقياده للعقل . فليست الحرية قراراً حراً ، وإنما هي ضرورة حرة (٦) . ومعرفة الحقيقة توفر للإنسان الحرية والغبطة ، إذ ترفع عن نفسه كابوس القهر . لأن العليّة تنبثق من طبيعته العارفة ، ولا تفرض عليه من خارج طبيعته فرضاً ، فتطمئن نفسه وترضى . فمن عرف الحق فقد حصل الخير وأصاب الفضل وكملت له الحرية . ومن أخطأ الحق فقد خسر العلم ، وخسر الخير ، ورسف في الرق ، واستعبدته الأحزان ، ومن عرف الحق عرفه كلّه . ومن أخطأ بعضه فكمن أخطأ كلّه . فالحق واحد . والطريق إليه واحد والناس إمّا مبصر أو عمٍ ، ولا وسط بينهما . فمن له عينان للنظر . فلينظر ... ولكن هذه النظريات لعلاقة الحرية بالحقيقة لم تحل إلى الفلاسفة والمفكرين الماديين الذين يعتبرون المادة هي الأساس والمنطلق في المعرفة . كل معرفة ، يقول (مولسكوت) : (لافكر

---

(١) نفسه : ص ١٢٨/١ راجع كتابه الاخلاق ق٢ قضية ٤٨ .

(٢) نفسه : ص ١٢٨/١ راجع كتابه الاخلاق (نتيجة) .

(٣) نفسه : ص ١٣١/١ راجع كتابه الاخلاق ٤٩ نتيجة.

(٤) نفسه : ص ١٣٢/١ راجع كتابه الاخلاق نتيجة وتعليق .

(٥) نفسه : ص ١٣٧/١ .

(٦) المصدر السابق : ص ١٤٤ ، راجع رسالة في اللاهوت ، ص ٣٧٥ .

بدون فوسفور) ويقول (كارل فوجت) : (الفكر بالإضافة إلى الدماغ كالصفراء بالإضافة إلى الكبد) ويقول (بوخنر) : « إن المادة مستودع جميع القوى الطبيعية وجميع القوى التي تدعى روحية » . ويرى (أرنست هكل) : إن الموجود الضروري الوحيد هو المادة ، وان الحياة ترجع إلى أصل واحد هو « المونيرا » التي تركبت اتفاقاً من الآزوت والهدروجين والاكسجين والهيدروجين والكربون ، ثم تطورت على التوالي حتى تكونت جميع الكائنات الحية (١) . ولكن هذه المسألة بلغت ذروتها عند (كارل ماركس) الذي درس الفلسفة وأعجب بجدل (هيغل) ولكنه أنكر إسرافه في التصورية ، فاعتنق المادة . وتعتبر الماركسية أكمل تعبير عن المذهب الإشتراكي . ألف كتاباً (ماركس) أسماه (رأس المال) عرض فيه (علم الإقتصاد) ولكن في الكتاب مذهباً فلسفياً يتألف من المادية التاريخية والجدلية على طريقة هيغل . ومن الشيوعية الالحادية التي هي نتيجتها . والمادية التاريخية مبدؤها « ان المادة هي كل الوجود ، وان مظاهر الوجود على اختلافها هي نتيجة تطور متصل للقوى المادية » ويوجه ماركس همه إلى دراسة التاريخ الإنساني . وعنده : (ان نمو الحياة، فردية واجتماعية ، يتوقف على الظروف المادية والاقتصادية ، وان درجة الحضارة تقاس بدرجة الثروة الزراعية والصناعية ، وان نوع الإنتاج في الحياة المادية شرط تطور الحياة الإجتماعية والسياسية والعقلية على العموم . فليس وجدان الناس هو الذي يعني وجودهم ، وانما هو وجودهم الاجتماعي الذي يعني وجدانهم . والحياة الاقتصادية تحقق قانون الصيرورة بأوقاته الثلاثة التي هي: القضية ونقيضها والمركب . وهذه هي المادية الجدلية ، ومظهرها الإجتماعي الراهن (تنازع الطبقات) (٢) . والمادة في منظر دعاة الشيوعية هي المنطق . وحوادث العالم هي الأوجه المختلفة للمادة

---

(١) (مولسكوت) (١٩٨٢ – ١٨٩٣) فسيولوجي هولندي . (كارل فوجت) (١٨١٧ – ١٨٩٨) عالم حيوان . بوخنر (١٨٢٤ – ١٨٩٩) طبيب دون كتابا دعاه (القوة المادية) نقله الى العربية الدكتور شبلي شميل . (ارنست هيغل) (١٨٣٤ – ١٩١٩) استاذ علم الحيوان . ايد علم التطور وارجع الانسان الى الحيوان قبل (داروين) . راجع تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ، ص ٤٠٠ .

(٢) كارل ماركس : ١٨١٨ – ١٨٨٣ ، بنى الشيوعية العصرية ، راجع المصدر السابق كتاب راس المال ، ص ٤٠١ – ٤٠٣ .

المتحركة ، باعتبار المادة هي ماهو موجود خارج روحي وخارج كل روح ، والتي لاتحتاج لأية روح لكي توجد . والمادة هي بالتالي الواقع الأول . وليست أحساساتنا وفكرنا سوى نتاج هذا الواقع وانعكاسه ، وان المعرفة المثبتة بالتجربة وبالممارسة العملية يمكنها أن تنفذ نفاذاً تاماً إلى العالم وقوانينه . وهذه هي الفلسفة الأمينة كل الأمانة لما تقوم به العلوم » (١) . وعلى هذا الأساس يجب على النظرية المادية للمعرفة أن تشرح منشأ الفكر انطلاقاً من حركة المادة ، ودراسة تطورها من أشكال الانعكاس الأكثر بدائية حتى المعرفة العلمية . يقول هيغل : ان حركة الوعي كذلك نمو الحياة الطبيعية ، طبيعية أو روحية ، يستند إلى طبيعة الجوهريات الصرفة التي تشكل محتوى المنطق ... والمنطق يتحكم بكل الفلسفة الهيغلية ، وهو بمثابة منظوره تحدد الفكر ، حيث يزول تضادّ الذاتي والموضوعي . من خلال تحقيق الماهيات الخالصة المتحررة من كل مادة محسوسة ، وفي تشابك هذه الماهيات بين العالم كله ، والفلسفة الهيغلية فلسفة واحدية لها ميتافيزيقا عامة ، تزعم ان العالم وحدة كاملة ، وهذه عقيدة شاملة. والمنهج الهيغلي ، أداة يستطيع العقل أن يصل بها إلى الحقيقة . (٢) .

وقد حدد هيغل (الحق) تحديداً عاماً جدّاً ، بأنه : « وجود الإرادة الحرة» وفلسفة (الحق) تتطابق مع مادعي بالروح الموضوعية . وهنا يجب علينا أن لانخلط بين مايدعوه هيغل (الحق) والحق المجرد ، ولاسيما مانفهمه عادة من الحق الطبيعي. فالحق الشخصي — حق التملك — ليس غير لحظة من لحظات تحقق الحرية تحقّقاً فعلياً. إن حق الأسرة ، وحق (الدولة) يرتفعان فوق هذا الحق المجرد الذي صيغ في التاريخ صياغة ناقصة من جراء قيام العبودية ، لكن (هيغل) يقدم لنا إشارات قيميّة عن الشروط التاريخية لظهور هذا الحق المجرد ، إنه يضيء لنا الطريق اضاءة تامة فيقول « إن حقاً مايتجدد بعنصر آخر ، وبالتالي يلحق به ، ماعدا ، حق (روح العالم) فهي مطلقة وبدون تحديد وحينما يطابق (الحق) بمعناه الهيغلي ، مع الروح الموضوعية، لن يكون تحديد المكان هذه اللحظة وأهميتها ، ان مذهب هيغل يؤلف دائرة مؤلفة

---

(١) راجع تاريخ الفلسفة الحديثة ، لمجموعة من الاساتذة في جامعة دمشق ، مطبعة خالد بن الوليد ، ١٩٨١ ، ص ٤١٧ .

(٢) المصدر نفسه : ص ٤١٨

من دوائر . أما الدوائر الثلاث فهي (اللاوغس) و (الطبيعة) و (الروح) ، فالروح في بادىء الأمر ضائعة ، إنها ماتزال روحاً نائمة ، ويقظتها . الحقيقيّة، هي الوعي، وعي العالم ، وعي ذاتها ، بيد أن هذه الروح الذاتية هي الروح الفردية ، التي ليست المعرفة لحظتها العليا، بل الارادة . فبالارادة تباين الروح الطبيعية فلا تستطيع إلاّ أن تريد ذاتها اطلاقاً ، منذئذ ، تنقلنا الارادة من الروح الذاتية إلى الروح الموضوعية . ويجب أن تتخصص هذه الارادة ، أي يجب أن تريد « شيئاً ما » بيد أن إرادة شيء ما ، مع وعي المقدرة على إرادة شيء آخر ، هو حرية الاختيار ، أي لحظة الجواز من الإرادة . وإذن لابد للارادة أيضاً ، من أن تبقى كلية وهي تتخصص ، أي أن يظل مضمونها هو ذاتها . تلكم هي الارادة التي تريد الإرادة في النظام العام (الحق) . فالروح الموضوعية هي الروح التي لم تعد فقط نفياً للطبيعة وإنما التي تخلق (طبيعة أخرى) بإمكانها أن تجد نفسها فيها من جديد ، وبامكانها أن تعي ذاتها على أنها (روح) مطلقة (الفن) و (الدين) و (الفلسفة) حينما تعي في نهاية الأمر هويتها الخاصة مع ذاتها ، في خارقها »(١) . الروح الذاتية ، والروح الموضوعية . ؛ وفلسفة الروح المطلقة إذن تشكل اللحظات الثلاث في جدل الروح . وفلسفة الحق والروح المطلقة هي آخر خطواتنا . وإن الروح تتصالح أخيراً مع الكون ، وهذه هي الغاية النهائية في الفلسفة الهيغلية » (٢) . فالحق إذن هو الحرية عموماً بما هي معنى . والمعنى عند هيغل هو المفهوم المتحقق » (٣) . وليست الارادة الذاتية هي الارادة الحرة ، لأن الموضوعية تنقصها . بيد أنّ غير المتناهي الحقيقي في الارادة الحرة ، يظل واقعياً وحاضراً ، والأهمية كلها التي تتمتع بها الروح الموضوعية في المذهب الهيغلي . إنها الروح الحرة ، الروح المتصالحة مع مصيرها ، وهذا المصير هو التاريخ ، لأن الحرية قوامها أن لاتكون الذات محدودة بشيء غير ذاتها ... ففي التاريخ الإنساني تتوصل الروح إلى أن تحقق ذاتها تحقيقاً تاماً ، أي أن تعبر عن ذاتها في الخارج ، كما تعبر

---

(١) هيغل : مبادىء فلسفة الحق ، ترجمة تيسير شيخ الارض ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٧٤ ، ص ٧ ــ ٨ ، من المقدمة لجان هيبولت .

(٢) المصدر السابق : ص ٩ .

(٣) نفسه : ص ٧ .

عن ذاتها من الداخل (١) فالعلم الفلسفي للحق ، موضوعة الحق بما هو ، أي مفهوم الحق وتحققه ، لأن الفلسفة تهتم بالمعاني ، ولا تهتم بالمفهوم ضيق . إن المفهوم الحقيقي هو الذي له وحدة واقعية ، وهذا بالضبط لأنه ... بنفسه ، فكل واقع ليس واقعاً يضعه المفهوم ذاته ، هو وجود عابر ، و خارجي ، ورأي ، ومظهر سطحي ، وضلال .. إلخ والصورة المشخصة التي يتخذها المفهوم وهو يتحقق ، هي معرفة المفهوم ذاته ، اللحظة الثانية المتميزة من صورته بما هو مفهوم خالص . إذن علم الحق موضوعة إنماء (المعنى) ابتداء من المفهوم ، لأن (المعنى) هو علة الموضوع ، أو إن موضوعه هو ملاحظة التطور القائم متضمناً في (المادة) والخاص بها ، وهذا يرتد إلى الشيء ذاته . فمفهوم الحق موجود فيما يتعلق بتكونه خارج علم الحق ، واستنتاجه مفترض هنا ، ويجب علينا أن نعده معطى (٢). إذن مجال الحق هو الروحي بعامة ، وقاعدته الخاصة ، ومنطلقه الإرادة الحرة ، إلى درجة أن الحرية تؤلف مادته ومآله ، « ان منظومة الحق هي ملكوت الحرية المتحققة ، عالم الروح المنتج ابتداء من ذاته على أنه طبيعة ثانية » (٣) .

رابعاً – الإرادة الحرة

هكذا تكون الإرادة ، بحسب مراحل معنى الارادة الحرة في ذاتها ولذاتها بفرض فهم الحق عند هيغل على الشكل التالي :

١ – مباشرة ، ويكون مفهومها مجرداً : الشخصية ، ويكون وجودها الاختياري شيئاً خارجياً مباشراً ، وتلك دائرة الحق المجرد الصوري .

٢ – إنها الإرادة التي تريد من الوجود الخارجي ، إلى ذاتها ، معينة بوصفها فردية ذاتية تجاه الكلي (وهذا الكلي في جزء منه داخلي بوصفه خيراً ، وفي جزء منه خارجي بوصفه عالماً معطى) . وهذان المظهران للمعنى لا يحصل أحدهما ، إلا بواسطة الآخر . ذلكم هو المعنى في انقسامه ، في وجوده الجزئي ، حق الإرادة

---

(١) المصدر السابق : ص ١٠

(٢) نفسه : ص ٤٥ .

(٣) نفسه : ٥٦ .

الذاتية تجاه حق الكون ، وحق المعنى ، هذا المعنى لاوجود له بعدّ ، إلا في ذاته ، إنه دائرة أخلاقية الذاتية .

٣ — وحدة هذين العاملين المجردين وحقيقتهما ، ان المعنى الفكري (للخير) المتحقق في الإرادة المنعكسة على ذاتها فكراً وفي العالم الخارجي ، وحتى أن الحرية بوصفها جوهراً ، توجد بوصفها واقعية وضرورية ، بقدر ماتوجد بوصفها إرادة ذاتية ، لهو المعنى في وجوده الكلي في ذاته ولذاته ، أي الأخلاقية الموضوعية » (١) .

إن الحقيقة في نظر هيغل لا يمكن « أن توجد على وجه آخر سوى النسق العلمي الذي تنتظم فيه ، والمشاركة في هذا الجهد ، تقريب الفلسفة من صورة العلم »(٢) . تلك الغاية التي ببلوغها يحل للفلسفة أنتطرح اسمها من حيث هو محبة للحكمة،لتصبح كمال المعرفة بالفعل عند هيغل ، وتكمن الضرورة الباطنية التي تملي صيرورة المعرفة علماً في طبيعة المعرفة نفسها ، وشرح هذه القضية شرحاً وافياً لاينفصل من تقديم الفلسفة نفسها ، وأمّا الضرورة الخارجية من حيث نتصوّرها تصوراً كلياً ، بغض النظر عن محتملات كونها هناك » (٣) . فلو أمكن أن نبين أن عصرنا قد آن به أوانُ ترقية الفلسفة إلى العلم . لكان ذلك التبرير الوحيد الحقيقي للمحاولات الرامية إلى هذا الهدف ، بتوضيح ضرورته وبتحقيقه تحقيقاً كاملاً في ذات الوقت » (٤) .

فالوجه الصادق للحقيقة كونها علماً ، والتصور وحده هو العنصر الذي ينبغي فيه وجود حقيقة » (٥) . وهذا يصحبه جهد مضن وحميّة حارقة ، أو تكاد ،من أجل انتزاع النوع الإنساني من أسره في المحسوس والمبتذل والفردي ، ومن أجل السمّو بنظره إلى النجوم بكنوز من الفكر والأخيلة .

. إن الحركة الجدلية التي يجريها الوعي على نفسه ، في معرفته وموضوعه على السواء هذه الحركة من حيث ينجم عنها الموضوع الحقيقي الجديد ، هي على التحديد مانسميه

---

(١) المصدر السابق : ص ٨١ .

(٢) هيغل : علم ظهور العقل ، ترجمة مصطفى صفوان ، دار الطليعة بيروت ط ٩٨١ ، ص ١٣ .

(٣) الكون هناك عند هيغل : هو كون الشيء كما يعرض ، مستقلا عن غيره ومستقلا بالتالي عن كل لزوم.

(٤) المصدر السابق : ص ١٤ .

(٥) نفســه : ص ١٤ .

خبرة . وإن خبرة الوعي بذاته لايمكن ، بحسب تصورها نفسه ، إلاّ أن تحتضن النّسيق الكامل للوعي ، أن تضم ملكوت العقل في حقيقته الشاملة ، بحيث تنسى لحظات هذه الحقيقة على النحو المحدد المنصوص عليه هنا : « لا كلحظات مجردة صرفة ، بل كما هي للوعي ، أو كما ينبثق الوعي في علاقته بها . أي على النحو الذي كانت من أجله لحظات من الكلّ أو تجسدات للوعي . إن الوعي ، بدفعه نفسه نحو وجوده الحق ، سوف يبلغ حداً يتخلص فيه من المشوب بشيء يجانبه . حاضر بنسبة إليه فقط حضور الغريب ، حداً يتحقق فيه التساوي بين الظاهرة والماهية ، ويتم بذلك التطابق بين شرحنا هذا وبين علم العقل بالمعنى الصحيح . وفي النهاية سوف يدل الوعي ، من حيث يدرك ماهيته هذه ، على الطبيعة ، المعرفة المطلقة نفسها » (١) . فالعلم ، وجد أساسه (المنطقي) ، وكماله (الواقعي) وتسويغه العلمي في فلسفة الروح » (٢) .

وهيغل ، هنا ، ليس روحانياً ولا مادياً ، وليس مثالياً ، وليس واقعياً . إنه تجاوز فعلي ، ودمج حقيقي لكل المواقف المذهبية التي سبقته . ان المذهب (الهيغلي) . نظام يؤوب إليه كلّ قول يريد ذاته قولا فلسفياً ، كل قول يبحث عن المعايير التي تهيمن شرعا على انتاجه » (٣) . والمذهب الهيغلي يستعيد على مستويات الروح المختلفة (مستوى الثقافة ، والثقافات المختلفة) الحركة التي تنظم تبعاً لها في المعقولية والضرورة ، الفوارق المتعددة . إذ تعرف على أنها لحظات تشدها إلى بعضها السببية الديالكتية .. ويقيم العلم بوصفه مطلقاً ، بوصفه شاملاً الكل ، لاشيء خارج عنه ، تقيم وحده الزمان المقتطع ، الزمان المنضم » (٤) . وإن الجملة الكلية التي يمكن أيضاً أن نسميها الوجود ، أو الصيرورة ، أو الفكر ، أو القول ، أو الروح أيضاً – هي سبب وعلّة عقلية أخيرة ، دون الرجوع إليها لايكون أي عنصر معقولا ، ولا أية

---

(١) المصدر السابق : ص ٧٣ – ٧٥ .

(٢) شاتيليه ، فرانسوا : هيغل ، ترجمة جورج صدقني مراجعة الأب فؤاد جرجي بربارة ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٨١ ، ص ٢١٥ .

(٣) المصدر السابق : ص ٢١٩ .

(٤) نفسه : ص ٢٢١ .

علاقة بين العناصر معقولة » (١) . فالهيغلية هي تجريبيّة العقل ، وواقع العلم بموجبها ، أساسه الوحدة الأولى (وحدة الحرية — الصيرورة) ووحدة (الفكر — العقل) . إن مثل هذا التوحيد (وهو شرط لازم لقيام العلم) يقتضي ارجاع الوجود إلى مقياسه العقلي . ويقتضي إذن تعرية الموجود العقلي « واقعاً ، إن لم يكن مبدأ من كثافته وغزارة تحولاته » (٢) .

إن الفلسفة الماركسية تقتضي وجوب العكس لما قاله هيغل . فالمنطق ونظرية المعرفة يجب أن يبدآ من نموّ الحياة الطبيعية أو الروحية كلها . إن الطبيعة عند هيغل ليست سوى (انحطاط) الفكرة ، ففي الطبيعة تمر الفكرة بتطور يسمح لها بأن تعود إلى الوعي ، ذاتها ، في الإنسان وان تنمو في التاريخ .

والديالكتيك لدى هيغل ، هو الفكرة . إذ تنمّي ذاتها . والديالكتيك ، بالنسبة للمادية التي تعتبر الفكرات انعكاسات للموضوعات الواقعية ، الموضوعات الواقعية انعكاسات لهذه الدرجة أو تلك في نمو الفكرة ، وهو (علم القوانين العامة للحركة (سواء حركة العالم الخارجي أو حركة الفكر البشري .. وبذا لم يصر ديالكتيك الفكرة سوى الإنعكاس الواعي لحركة العالم الواقعي الديالكتية ، وهكذا أعيد وضع ديالكتيك هيغل ... على قدميه ، بعد أن كان يقف على رأسه ، يقول ماركس : (التضليل الذي ينتهي إليه الديالكتيك لدى هيغل ، لا يمنع في شيء هذا الفيلسوف من أن يكون أوّل من عرض عرضا كاملا وواعيا ، الأشكال العامة لحركة هذا الديالكتيك لكنها لديه مقلوبة عاليها سافلها . ويجب قلبها إذا أردنا أن نكشف في الغلاف التضليلي ، النواة العقلية ...) ويتابع ماركس : « لا تختلف طريقتي الديالكتية عن الطريقة الهيغلية بالقاعدة فحسب ، بل إنها نقيضها بالضبط ، فحركة الفكر ، بالنسبة لهيغل ، التي يشخّصها تحت اسم الفكرة ، هي مبدعة الواقع . وليس هذا الواقع سوى انعكاس الحركة الواقعية ، منقولا وموضوعا كما هو في دماغ الإنسان » (٣) إن ديالكتيك

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٢٠ .

(٢) نفسه : ص ٢٢٦ .

(٣) غارودي ، روجيه : النظرية المادية في المعرفة ، ص ٥٤ ، راجع رأس المال لكارل ماركس ، الجزء الاول .

هيغل مرتبط بنظامه المثالي . إذْ لم يكن بالمستطاع أن تستخدم المادة ، الطريقة الديالكتية ، إلاّ إذا استحالت إلى دراسة علمية لأعمّ قوانين الحركة في الطبيعة ، وفي التاريخ والفكر . أما النظرية المادية الديالكتية في المعرفة ، فهي مرة واحدة ، وبلا انفصام ، وتاريخ ومنطق ، لكن ليس بالمعنى الهيغلي . فليس ثمة ، كما تعلمنا العلوم ، مادة بلا حركة . الواقع ينمو ، والمعرفة التي تلد من الواقع تعكسه ، وتنمو مثله ، وتصير عنصراً فاعلاً في نموه . الفكر لايخلق موضوعه ، بل يعكس ويحوّل الواقع الموضوعي ، إذ يكتشف قوانين تنمّيه . ان مهمة نظرية المعرفة هي استخلاص منطق هذا التاريخ ، الذي هو تاريخ الموضوع وانعكاسه الفاعل ، وإظهار هويّة التاريخ والمنطق ، فالتاريخ هو المنطق الملموس . ولقد عرف لينين هذا المنطق « لاعلم الأشكال الخارجية للفكر ، بل تنمية الأشياء المادية ، والطبيعة الروحانية كلها — أي تنمية المضمون الملموس كله للعالم . ولمعرفته رأى الحصيلة والمجموع والنتيجة المستخلصة من تاريخ معرفة العالم ... وأضاف : إن إتمام عمل هيغل وماركس يجب أن ينحصر في الإنشاء الديالكتيكي لتاريخ العلم والتكتيك والفكر البشري »(١) . والفلسفة المادية الديالكتيكية « ليست علماً فوق العلوم الأخرى ، بل تمثل أداة بحث علمي ، وطريقة تنفذ إلى جميع العلوم الطبيعية والإجتماعية ، وتغتني بما تأتي تلك العلوم » (٢) . ويقول ستالين ، مشيراً إلى النزعة المعادية للجمود العقائدي : هي صفة جوهرية من صفات المادية الديالكتيكية ، إذ « لاتستطيع المادية بصفتها علماً أن تظل في المكان ذاته ، فهي تنمو وتتكامل . ولا يفوت الماركسية ، في تنميتها ، أن تغتني من التجارب الجديدة والمعارف الجديدة ، وبالتالي فان بعض صيغتها ونتائجها لايفوتّها أن تبدّل مع الزمن ، ولا يفوتّها أن تستبدل بصيغ ونتائج جديدة تتناسب مع المهام التاريخية الجديدة . ان الماركسية لاتقبل الإستنتاجات والصيغ الجامدة ، الالزامية في جميع العصور والعهود . الماركسية هي عدوة كل جمود عقائدي »(٣) .

---

(١) المصدر السابق : ص ٥٥ ، راجع لينين الدفاتر الفلسفية ، ص ٤٦ .

(٢) نفسه : راجع (جدانوف) الادب والفلسفة والموسيقى ص ٤٤ — ٥٥ .

(٣) نفسه : ص ٥٦ ، راجع ستالين ، الماركسية واللغة ، ص ٦٤ .

إذن ، الحقيقة بجميع درجات المعرفة ، هي الشكل الأكمل لانعكاس الواقع الموضوعي والمفهوم المادي الديالكتيكي ضمن هذا المجال يعتبر :

١ ـ الانعكاس ، هو خاصة من خصائص كل مادة ، قريب بجوهره من الإحساس ، لكنه ليس مماثلاً له .

٢ ـ الإحساس ، هو شكل معقّد جداً وجديد كيفياً من أشكال الإنعكاس، لايكون ممكناً إلاّ على مستوى عال جداً من تنظيم المادة ، لدى كائنات حيّة ، متطورة .

٣ ـ أشكال الإنعكاس التي تتبدّى في وعي الإنسان تتعلق بعمل الإنسان وبحياته الإجتماعية . وهذه الأشكال العليا ، الإنسانية . من أشكال الإنعكاس ليست ممكنة إلاّ بالنطق .

وهكذا فإن مايميز إذن المفهوم المادي الديالكتيكي للانعكاس . هو قبل كل شيء ، أنّ هذا الانعكاس ليس سلبياً ، بل إيجابياً ، حياً، متحركاً . والمعرفة ليست نوعاً من التّماس الميتافيزيقي المباشر مع (الشيء بذاته) بل تسلسلاً لاحدّ له تنتقل فيه الذات من الجهل إلى المعرفة محّولاً تحويلاً فاعلاً ، تدريجياً ، (الشيء بذاته) إلى (شيء لذاتنا) وتظهر المعرفة في التّربية البيولوجية والاجتماعية للتطور ، كوسيلة توجيه وتألّف فاعل مع الوسط .

هكذا فان الحقيقة التي هي انعكاس تام للمواضيع في وعي الإنسان ، هي تسلسل لانهاية له . فالفكر المجرّد ، والمفهوم ، ليس إذن الشّكل الأعلى من أشكال المعرفة ، بل توجد حسب التعبير الهيغلي ، فوق المفهوم الذي ليس سوى لحظة مجردة ، سوى جزء من معرفة لموضوع ، توجد الفكرة التي هي وحدة المفهوم والواقع .

يقول هيغل : « الفكرة هي الحقيقة ، لأن الحقيقة تناسب الموضوعية والمفهوم... بل ان الواقع كله أيضاً مادام صحيحاً ، هو فكرة .. والكائن المفرد هو أحد أوجه الفكرة وحسب . فهي إذن تحتاج أيضاً لوقائع أخرى تبدو ، هي أيضاً ، كأنها تحيا منفصلة » لذاتها . وفي مجموعها ، وهي علاقاتها وحدها يتحقق المفهوم ... إن

المفرد إذا اعتبر لذاته لايتناسب مع مفهومه ، وهذا التحديد لكيانه المقيّد يكون نهائيته ، وهو شرط زواله » (١) . وقد علق (لينين) على كلام هيغل هذا قائلاً : « لقد تحسّس هيغل تحسّساً عبقرياً بديالكتيك الأشياء والطبيعة ، في ديالكتيك المفاهيم ، فمجموع أوجه الظاهرة ، والواقع ، وعلاقاتها المتبادلة ، ذلك ماتتركّب منه الحقيقة . فعلاقات المفاهيم هي المحتوى الرئيسي للمنطق وهذه المفاهيم هي انعكاسات للعالم الموضوعي . إن ديالكتيك الأشياء ينتج ديالكتيك الفكرات وليس العكس ... ليس ثمة حقيقة مجردة ، فالحقيقة دوماً ملموسة » (٢) .

من هنا يؤكد الماركسيون على أن نظرية المعرفة هي نظرية مادية لأنها تنطلق من هذه الواقعة الأساسية : المفاهيم والنظريات العلمية . تعكس عكساً حقيقياً الواقع الموجود . « إن اعتبار إحساساتنا للعالم الخارجي ، والإعتراف بالحقيقة الموضوعية ، والإنحياز إلى جانب النظرية المادية في المعرفة ، كل ذلك يرجع إلى الأمر ذاته » (٣) . فالمادية الديالكتيكية تعلن بثقة وجود حقيقة موضوعية ، لأنها تعترف بوجود واقع موضوعي – مستقل عن وعينا : ينعكس في إحساساتنا . وبالعكس ، فإن التأكيد المثالي بأن العالم الخارجي يتعلق بوعينا ، أيّاً كان الشكل الذي يبدو فيه هذا التأكيد – يؤدي حتماً إلى نفي القيمة الموضوعية للمعرفة . ونظرية المعرفة هذه نظرية ديالكتيكية ، لأنها في دراستها قوانين الإنعكاس ، لاتعتبر بصورة ساكنة ، العلاقات بين الواقع ومعرفتنا لهذا الواقع . يقول (لينين) « يجب على نظرية المعرفة أن تعتبر موضوعها من وجهة النظر التاريخية ، متتبعة في دراستها وتعمقها أصل وتنمية المعرفة ، الإنتقال من الجهل إلى المعرفة .... ويضيف ديالكتيك المعرفة تسلسلاً لاحدّ له لتعميق الإنسان معرفة الأشياء والظاهرات ، وحركة لانهاية لها من الظاهر إلى الجوهر ومن الجوهر الأقلّ عمقاً إلى الجوهر الأعمق » (٤) .

هكذا تكمن الحقيقة في الفكر الماركسي في تسلسل المعرفة ذاته ، في التنمية

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٢٦ ، راجع الموسوعة لهيغل ، ص ٢١٢ .

(٢) نفسه : ص ٢٢٧ ، راجع لينين : المادية والمذهب الاقتصادي ، ص ١٠٣ .

(٣) نفسه : ص ٢٢٨ ، راجع مجموعة ماركس ، انجلز ، الماركسية ، ص ٧ .

(٤) نفسه : ص ٢٢٨ ، راجع (لينين) الدفاتر الفلسفية ، ص ٢٨ ٣٠ .

التاريخية الطويلة للعلم الذي يصعد من الدّرجات الدنيا إلى الدرجات العليا للمعرفة. لكن دون أن يبلغ أحداً باكتشاف حقيقة مطلقة مزعومة ، النقطة التي لايستطيع بعدها أن يتقدم والتي لايملك عندها المرء إلاّ أن يظل مكتوف اليدين ، يتأمل الحقيقة المطلقة المكتسبة . ويصح ذلك في مجال الفلسفة ، كما يصح في جميع المجالات الأخرى للمعرفة وللفاعلية العلمية . هذه الفلسفة الديالكتيكية تحلّ جميع تمثيلات الحقيقة المطلقة ، النهائية ، والحالات المطلقة المتناسبة معها لدى الإنسانية . فلا شيء أمامها نهائي ، ومطلق ، ومقدس ، فهي تُظهر بطلان جميع الأشياء وفي جميع الأشياء ، تسلسل الصعود اللامتناهي من أدنى إلى الأعلى ، التي ليست هي ذاتها سوى انعكاس له في الدماغ المفكر . ولها أيضاً ، والحق يقال ، جانبها المحافظ ، فهي تعترف بمراحل محددة من تنمية المعرفة والمجتمع ، وتبرزها بالنسبة لعصرها ولشروطها ، لكن بهذا المقدار وحده . إن النزعة المحافظة لهذه النظرة النسبية ، وصفتها الثورية المطلقة — مطلق الوحيد الذي تسلّم به .

وهكذا أيضاً تنتج الحقيقة المطلقة من الحقائق النسبية ، وكل مرحلة من تنمية العلوم تضيف حبات جديدة إلى هذا المجموع من الحقائق النسبية ، والحقيقة النسبية هي مرحلة ولحظة من الحقيقة المطلقة ، الحقيقة النسبية هي النسبة إلى الحقيقة المطلقة كالجزء بالنسبة إلى الكل . بيد أن الكل ليس المجموع الحسابي للأجزاء لأن الكل هو شيء ماجديد كيفياً ، كما أن كل نظرية هي جديدة كيفياً بالنسبة إلى النظرية التي تسبقها .

وبهذا تأخذ الفلسفة معنى جديداً . فقبل ماركس كانت كل فلسفة تقريباً تجهد لبناء نظام كامل ، شامل ، تجد فيه تعبيرها عن الحقيقة المطلقة ، النهائية . « ان الفلسفة الماركسية خلافاً للأنظمة السابقة ، ليست علماً فوق العلوم الأخرى ، بل تمثل أداة بحث علمي . وطريقة تنفذ إلى جميع العلوم الطبيعية والاجتماع ، وتغتني بمجلوبات هذه العلوم خلال تنميتها . وبهذا المعنى ، فإن الفلسفة الماركسية هي النفيّ الأكمل والأوضح لكل فلسفة سابقة . بيد أن النفي لايعني قول (لا) فحسب . النفي يضمن التّتابع ، يعني المماثلة ، والتعديل الانتقادي ، والاتحاد في تركيب أعلى لجميع

الأفكار الطليعية التي جاءت بها المكتسبات التقدمية للانسانية خلال تاريخها » (١) .

تستند هذه الفلسفة العلمية إلى مجموع الحقائق النسبية المستخلصة من مختلف العلوم والمجمّعة بواسطة الطريقة الديالكتيكية ، أي الطريقة الوحيدة العلمية التي تدرس الظاهرات في تنميتها وفي أعمالها المتبادلة . فالمعرفة بموجب هذه الفلسفة غير محدودة ، بمعنى انها مسيطرة ، وان لها سلطة غير محدودة للنفاذ إلى أعمق أسرار العالم . فليس ثمة شيء في العالم لا يمكن اكتشافه ومعرفته من قبل قوى العلم والممارسة العملية ، والمعرفة غير محدودة بمعنى أن حركتها لامتناهية ، وذلك لأن موضوع المعرفة ذاته ، العالم المادي الموضوعي ليس له نهاية ، لافي الزمان ولافي المكان ، وانه يتحول وينمو بلا نهاية . ويحمل (سارتر) على الفلسفة الماركسية بانتقادات لاذعة ، يقول :

انظروا كيف يتحدث (لينين) عن وعينا .

إنه يقول : « ليس الوعي الا انعكاساً للوجود ، وهو انعكاس صحيح تقريبا في أحسن الأحوال » (٢) ولكن من الذي سيقرر أن الحالة أو الوعي المادي خاصة هو (أحسن الأحوال) . ان على الجزء في هذه الحالة أن يكون داخل نفسه وخارجها في نفس الوقت ليستطيع المقارنة ، ولكن هذا مستحيل طبقا لما يقتضي به منطق هذا الرأي نفسه . واذن لايكون لدينا من صدق المعايير ما يمكننا من التحقّق من صدق تأملاتنا الا المعايير الداخلية الذاتية ، مثل انطباق هذا التأمل على تأملات أخرى ، ومثل وضوحه وتميزه وثباته ، وذلك هي المعايير المثالية ذاتها ، وهي معايير لاتعني حقيقة من الحقائق إلا (الانسان) ... فالمادية عندما تؤكد أن الكون يولد الفكر ما تلبث أن تتحول إلى الرّيبة المثالية ، لأنها تضفي على العقل باحدى يديها حقوقاً لاحدود لها ، وتنتزع عنه باليد الأخرى كل هذه الحقوق . وهي تهدم المذهب الوضعي بمذهب عقلي قطعي ، ثم تهدم الاثنين معاً برأي ميتافيزيقي . هذا الرأي هو أن الإنسان

---

(١) المصدر السابق : ص ٣٤٣ ، راجع ، جدانوف في مقال حول الادب والفلسفة والموسيقى ، طبعة الانتقاد الجديد ، ص ٤٥ .

(٢) سارتر ، جان بول : المادية والثورة ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، لبنان ص ٤٢ .

موضوع مادي ، ثم تهدم هذا الرأي بأن تنفي الميتافيزيقا أصلا . وتناهضها بالعلم. ثم تناهض العلم من غير وعي بمذهب ميتافيزيقي . وهكذا نصبح في متاهة . فكيف أسوّغ لنفسي أن أكون حاوياً » .

ويأخذ الصراع أبعاده بين الماركسية والوجودية في توليد حرية الإنسان . فالماركسية تعتبر حرية سارتر الذي يعتبرها المعطى الأساسي للوجود الإنساني يقول : « في الحقيقة نحن حرية تختار . لكننا لانختار أن نكون أحراراً . فنحن محكوم علينا بالحرية ... نحن ملقى بنا في الحرية » انها في نظره قدر الوجود الإنساني « فالانسان هو الكائن الذي يرمي إلى أن يكون الله » (١) . وحرية سارتر تكشف بالفعل،أنهاهي والفعل شيء واحد . إنها أساس الارتباطات والتفاعلات التي تكوّن النسبيات الداخلية للفعل. إنها لاتقوم أبدا بنفسها ، وانما تكشف نفسها ومن داخل نتائجها . وهي ليست فضيلة داخلية تسمح بأن نفصل أنفسنا عن المواقف الملحة . لأنه لايوجد بالنسبة للانسان داخل وخارج ، وانما هي على عكس ذلك ، القدرة على الانخراط في الفعل الراهن. والقدرة على بناء مستقبل» (٢) والماركسية تعتبر هذه الحرية الوجودية فلسفة الموت ، لأنها حرية مطلقة وغائمة ، وتعريفها الدقيق يستحيل لأنها ترفض كل معيار موضوعي. يمكن أن يفيد في تحديد ماهيتها . مما يعرضها لخطر دائم هو خطر أن يصبح الانسان غير ماهو » (٣) . وان مفهوم هذه الحرية لاعقلياً وتعسفيا ، وغير قابل للمراقبة» (٤). وهي بالنتيجة ستصبح ذات يوم ، لا بإرادة منها ، عقيدة الرجعية » . (٥)

هكذا نرى أن هذه المسألة انطلقت من مفهومين أساسين عبر التاريخ :

---

(١) لوكاس ، جورج : ماركسية ام وجودية ، ترجمة جورج طرابيشي ، مطابع فتى العرب ، دمشق ، ص ٧٨ – ٧٩ .

(٢) سارتر ، جان بول : المادية والثورة ص ٢٨ .

(٣) لوكاس ، جورج : ماركسية ام وجودية ، ص ٧٩ .

(٤) المصدر السابق : ص ٨٠ .

(٥) نفسه : ص ٨١ .

– المفهوم الليبرالي، وهو إمكانية التصرف حسب الرغبة » (١) . وهومتطور إلى ناحيتين : الناحية الطبيعية ، وناحية الروح . الحرية الليبرالية بمختلف أشكالها هي عبارة عن امتياز الروح التي تتمكن بامكانية العمل بمعزل عن القوانين الطبيعية .

– والمفهوم الماركسي : الذي يعتبر الحرية ضرورة يدركها الوعي (فنونه) ويتملّكها الإنسان كقانون لنشاطه . (٢)

إن الموضوع بكل أبعاده ينحصر ضمن مشكلة الانسان . هل هو حرّ في المجتمع أم متقيد بضرورته . الوجودية والمذاهب المثالية تقول إنّ الإنسان أساسي وحرّ ، فلا واجب إلا بالحرية ، ولا مسؤولية إلاّ بالحرية ، والحقيقة لا يمكن اكتشافها إلاّ بالفعل الحر . لأن الانسان من خلال حريته يجعل الحقيقة ظاهرة وساطعة ، فلا حقيقة بدون حرية ، والقيمة هي نتيجة الفعل الحر ، وهي مطلقة لاعلاقة لها بالضرورة التاريخية . فالاشتراكية مثلا إذا أردناهاتحققت. وإذا لم نردها ، فانّها لاتتحقق بفعل القوانين التاريخية ، هذا اللون من ألوان الحرية يعتبر الحرية الفردية منبع الإصلاح ، وكل اصلاح أو تطور أو تقدم للانسان . أما الماركسية التي استفادت من فلسفة هيغل ، فترى أن الحرية وعي الضرورة، بمعنى أن نعرف قوانين التاريخ والتطور ونتصرف باتجاه هذه القوانين . فالحرية إذن لاتناقض الضرورة ، وهي بالنتيجة وعي هذه الضرورة ، فالماركسية تلتفت إلى المجتمع والشعب ، وتعتبر الانسان جزءاً من آلية التاريخ فالحرية وتطوّرها من خلال المجموع هي الأساس للإصلاح ، والتطور ، والتقدم الإنساني . بحسب التصور الماركسي .

المعركة إذن بين اتجاهين : الوجوديّة ومن يدور في فلكها . والماركسيّة ومن يدور في فلكها أيضاً . فأين موقع العرب من هذه المعركة ؟ . هذا ماسنبحثه في الفصل التالي : « حرية التفكير عند العرب » .

---

(١) كوسلابوف ، وماركوف (الحرية المسؤولية) ترجمة فؤاد مرعي ، تدقيق عدنان جاموس ، دار الجماهير العربية ، دمشق ، ١٩٧٥ ، ص ١٢ منقولة عن القاموس الفلسفي موسكو ١٩٦٧ ، ص ١١٣.

(٢) المصدر السابق : ص ١٩ .

الفصل السادس

حرية التفكير عند العرب

إن قضية الحرية والموقف من الإنسان ، أمجبرٌ هو أم مخيّر ، من القضايا التي شغلت المفكرين العرب منذ القديم ، وقد بلغت أوجها بين المفكرين العرب المسلمين ، إذ شغلت حيزاً كبيراً من آثارهم الفكرية ومخطوطاتهم ومطبوعاتهم . التي تمثل التراث العقائدي للتاريخ الفكري العربي .

هذه المسألة كانت قائمة عند العرب ومازالت . ولكنها في العصر الحديث أو الفترة التي نؤرخ لها ، قد أخذت أبعاداً أكثر ، واتسعت آفاق مباحثها أكثر من ذي قبل . كل ذلك لأنها مشكلة أو قضية تتعلق بالإنسان ، وعلاقاته بالمجتمع والكون، لذلك بقيت حيّة ، مثارة ومثيرة للبحث والجدل حتى الآن .

لم تكن هذه المشكلة في الماضي موضوعة تحت مصطلحات (الحرية) و (الاستبداد) كما هي اليوم ، وإنما كانت موضوعة تحت مصطلحات (الجبر) و (الاختيار) كما ألمحنا إليها من قبل . والمسألة في الماضي عولجت من خلال علاقة الإنسان بالقدرة الإلهية ، وعلاقة القدرة الإلهية بالإنسان . فالمباحث الفكرية الاسلامية في الماضي انصبّت حول هذه المسألة ، وهذا مانشاهده في الفكر الكلامي العربي ، إذ بلغت هذه المسألة ذروتها عند المعتزلة ، واستمرت عند الفلاسفة والمفكرين العرب المسلمين ، كالكندي والفارابي والغزالي وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن خلدون . وبعد هؤلاء انحدر الفكر العربي من خلال عصور الانحطاط ليفقد قيمته الفكرية بشكل عام، حيث وصل إلى مرحلة من الاضمحلال الفكري لايحسد عليها . ثم استقام الفكر

العربي من خلال نهضة الغرب وتبعاتها الفكرية ، ومفاهيمها التي غزت العالم ، ومنها مفهوم الحرية . ولكن الفكر العربي هنا لم يعد يعالج المسألة ، وينظر إليها من خلال منظور الماضي ، بل أعطاها أبعادها التحديثية ، وما تنطوي عليه فيمعالجة الواقع وعلاقة هذا الواقع في القيم والمثل العليا ، التي يزخر بها الفكر العربي ، فلم يعد العرب يقتصرون على بحث هذه المسألة من خلال مفاهيمها القيمية ، التي تبتعد عن الواقع ومعاشرته والتعايش معه ، بل بحثت من خلال مفاهيم ملموسة تعتمد على المعطيات العلمية القادمة من أوروبا ، والتي كانت سر النهضة الأوروبية ، وخاصة بعد الثورة الفرنسية التي لم يشمل تأثيرها حدودها الأوروبية فقط ، بل تعداها إلى مختلف الأمم ، ومنها الأمة العربية . ومن هذا المنطلق نستطيع القول : ورغم الرغبة الملحة من قبل الكثير من مفكري العرب في الإفلات من سيطرة الفكر الجبري ، فقد كان لهذا الفكر الغلبة والسيادة على طبيعة التفكير العربي منذ الماضي وحتى الآن، وان فكرة الاختيار التي كان رائدها مدرسة المعتزلة في الماضي ، كان نصيبها من الازدهار والتطور والشمول ضئيلاً ، في العصر الحاضر ، رغم أن الانسان العربي هو بأمس الحاجة إليها ، لأن هذا الإنسان يحتاج إلى التفكير من خلال واقعه ، للعمل على تقييده بفكر متصور بدلاً من التعامل مع غيبيات لاطائل من البحث فيها ولا فائدة مرجوة . فالواقع العربي يحتاج إلى ذلك العقل الثاقب الذي يقلبه رأساً على عقب من خلال المنطق والوعي والمعرفة ، المستندة على معطيات العلم التي يزخر بها العالم الحضاري ، والتي تشكل المنطلق الأساسي لكل تطور . أقل مانقول به : إن الوطن العربي هو بأمس الحاجة إليه ، لا بل يشكل ضرورة أساسية لإنساننا العربي من أجل نفض الخمول والكسل والجهل الذي تتميز بها عقليته ، وشكلت عائقاً أساسياً في طريقه للحاق بمواكب الفكر الإنساني الحضاري . فالمسألة الأكثر الحاحاً إذن، هي حاجة الفكر العربي إلى الاعتماد على العقل الواعي ، الذي يتعامل مع الواقع ويعمل من خلاله بالاتجاه الأكثر تطوراً وابداعاً ، الأمر الذي يستدعي إنزال العقل العربي عن عرشه الذي يستوي على غيبيات لاطائل من البحث بها ، بل هي مضيعة للوقت ، ولاجدوى من أهدافها غير القابلة للتحقيق ، أو الوصول إلى أية نتيجة فالضرورة ملحة لأن يكون العقل العربي عقلاً واقعياً علمياً حضارياً يتلاءم ويتماشى

مع طبيعة العقل الإنساني الذي يعتمد تلك الوقائع العلمية والواقعية في حركته التطورية الإنسانية ، من أجل مستقبل أفضل » (١).

إن الفكر العربي يحتاج إلى طريق عربي معاصر ، يضمن له أن يكون عربياً حقاً. ومعاصراً حقاً . وقبل الخوض في الفترة التي نعنيها في دراستنا بالنسبة للفكر العربي. وفهمه للحرية ، وقبل أن نحكم على مفكرينا فيما إذا كانوا على مستوى الفهم بالنسبة لهذا المفهوم ، كما كان بالنسبة إلى المفكرين الغربيين ، لابدّ لنا أولاً وقبل كل شيء من أن نلقي نظرة على واقعنا الفكري العربي في تلك المرحلة من الزمن . لأن الفكر لاينبت بدون واقع يشكل أرضيّته الخصبة . في الواقع . قد أتى على الفكر العربي حين من الدهر لفترة طويلة من الزمن أخذته فيها سنة من النوم ، فانقطعت فاعليته ، وانعدم نشاطه وانكفأ على نفسه ، وقبع في جحره ، واكتفى بقوقعته. حيث بدأت هذه الفترة في القرن الرابع عشر الميلادي ، وحتّى قبل ذلك في بعض الأماكن ، واستمرت حتّى مختتم القرن الثامن عشر أو مفتتح القرن التاسع عشر . إذ اكتفى المشتغلون في العلم بأن يقرؤوا علوم الدين واللغة . ولو أنّهم فعلوا ذلك بشيء من الأصالة والجدّة لكان ثمة خير يرتجى . ولكنهم عزفوا عن الأصول إلى الملخّصات . وعن المعين العذب إلى المياه الآسنة . واكتفوا بخلاصات يسيرة ومتون مبتورة وشروح مشوّهة ، فلا قضايا أساسية تبحث ، ولا مشاكل دينية تطرح . وكأني بالعالم العربي اهتدى إلى نوع من التوازن بين حاجته القليلة والمصادر الضئيلة التي تمده بهذه الحاجات وحلولها ، وكأني بالمشتغلين بالأدب والعلم الديني والتاريخ وغيرها قد شعروا بقلّة البضاعة ، وحاولوا تجديد الصّناعة . فكان الواحد منهم إذا أنشأ ، قلّد صاحب صبح الأعشى ، وإذا نظم لجأ إلى الجناس والطّباق ليبهر الأبصار . حتّى هذه الأمور لم تتح إلا لقلّة ، إذ أن الكثرة من الكتّاب زحفت الركاكة إلى أسلوبهم ، وتطرّقت العجمة إلى نتاجهم ، وغلب الضعف على تعبيرهم . فكانوا عبئاً على الفكر ثقيلاً » (٢). ولقد انقطعت صلة العرب بتراثهم الفكري في أعقاب أفول نجمهم السياسي ، وحتى

(1) Holt, P.M. (ED.) «The combridge History of islam» (C.V.P. Cambridge, 1980 (1970): Vol. 28, pp. 787-94.

(٢) صروف ، فؤاد : الفكر العربي في مائة عام ، ص ٢ .

قبل انهيار الحكم العباسي ، وسقوط بغداد ١٢٥٨ م . ومع ذلك فقد كان هذا الحدث التاريخي الهام مرحلة حاسمة في تاريخ العرب السياسي والفكري .

وها نحن أولاً نقلب صفحات الكتب التي أرّخت للرجال كالاستقصاء للسّلاوي(١) والنبوغ المغربي في الأدب العربي . لعبد الله كنّون (٢) ، وإتحاف أهل الزمان لابن أبي الضياف (٣) والمنهل العذب للأنصاري(٤)، وعجائب الآثار للجبرتي (٥)، وخلاصة الأثر للمحبي(٦). وتاريخ الأدب العربي في العراق للعزاوي(٧) . . . . وغيرها(٨)فنجد أن الأمر لايعدو أنّ فلاناً أتقن كذا وكذا من علوم الدين. ولخّص كذا وكذا من كتب الفقه أو الحديث أو التفسير أو شرحها أو علق على متونها ، ثم جلس للتدريس في واحد من معاهد العلم التقليدية ، وإذا زاد عن ذلك فإنه يجلس للقضاء ، أو يتصدّر للافتاء ، وكأني بالعالم العربي ، وخاصة الأجزاء التي تبعت الدولة العثمانية منه ، قد أدار ظهره إلى الغرب ، الذي كان يسير قدماً في نهضته واصلاحه الديني وكشوفه الجغرافية ، وإحيائه الآداب القديمة وتعبيره عن مشاكله الجديدة ، وكشفه بعض نواميس العلوم الطبيعية . فكان العرب بمنأى عن هذا كله. وإن كان هناك بعض الملامح عبر تاريخ تلك الفترة .

---

(١) راجع كتاب الاستقصاء لأخبار دول المغرب الاقصى ، حققه وعلق عليه جعفر الناصري ومحمد الناصري ، دار الكتاب العربي ، الدار البيضاء ١٩٥٤ ـ ١٩٥٦ (تسعة اجزاء) .

(٢) راجع احاديث عن الادب المغربي الحديث ،معهد الدراسات العربية العاليــة ، القاهرة ١٩٦٤ ، النهوض المغربي في الادب العربي ، ط ٢ ، دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٦٠ .

(٣) ابن ابي الضياف ، احمد ، اتحاف اهل الزمان ، المكتبة التاريخية ، تحقيق لجنة من كتاب الدولة للشؤون الثقافية والارشاد (ستة اجزاء) تونس ١٩٦٤ .

(٤) راجع لتاريخ الادب العربي منذ نشوئه حتى اواخر القرن الخامس عشر للميلاد (يحيى بن أثير) ترجمة ابراهيم الكيلاني ، دمشق ، مطبعة الجامعة السورية ١٩٥٦ .

(٥) راجع عجائب الآثار في التراجم والاخبار ، مطبعة بولاق القاهرة ، لعبد الرحمن الجبرتي ١٣٢٢ هـ .

(٦) راجع خلاصة الاثر في اعيان القرن الحادي عشر ، محمد امين بن فضل الله المحبي ، القاهرة (بولاق)، ١٣٠١ هـ ، اربعة اجزاء .

(٧) راجع تاريخ العرب الادب العربي في العراق ،عباس العزاوي ، بغداد ١٩٦١ ـ ١٩٦٢ جزءان .

(٨) راجع كذلك الفكر العربي في مائة عام لفؤادصروف ، المصدر السابق ، ص٢ .

في أيام أمير لبنان فخر الدين (الثاني) المعنيّ (١٥٩٠- ١٦٣٥) أتيح للبنان الاتصال في أوروبا ، فانتقلت أشياء حضارية إلى هذه الديار من خلال المبادلات التجارية .

ثم قدوم عدد من المبشرين الكاثوليك إلى بلاد الشام في القرن التاسع عشر . بعد انقطاع بسبب الثورة الفرنسية ، وحروب نابليون . ووافق قدومهم مجيء المبشرين الانجيليين إلى هذه الديار كذلك . بالإضافة إلى انشاء بعض المطابع التي لم تتعد أمورها طبع الكتب الدينية (١) . وفي الرّبع الثاني من القرن السابع عشر . توجه الآباء اليسوعيون والعازاريون إلى بلاد الشام ، وأنشؤوا المدارس في دمشق وحلب ولبنان. على أن عنايتهم كانت منصرفة في الدرجة الأولى إلى التعليم الديني ثم توقفوا فترة من الزمن حتى العقد الرابع من القرن التاسع عشر (١٨٣٠) إذ وفدت بلاد الشام بعثات تبشيرية أميركية ، وانضمت فيما بعد ارساليات أخرى انكليزية وألمانية وروسية وايطالية ، عمدت إلى فتح المدارس(٢). ولقد كان العقد الرابع في القرن الماضي منبثق الحافز الفكري الأكبر . حيث نشطت المدارس الأهليّة . وتخرّج عدد كبير من المدرسين وحملة الأقلام ، وقادة الفكر . وأرباب العلم . وبدأت المطابع العربية الأهلية بالظهور في فجر القرن الثامن عشر . وما أن انتصف القرن التاسع عشر حتى وجدناها تعمل بنشاط فائق على طبع الكتب المدرسية . والمؤلفات العلمية والأدبية (٣) . ولقد شهد هذا العصر مساهمة المرأة في هذا

---

(١) اليازجي ، د. كمال . الشيخ ابراهيم الحوراني (فجر النهضة الحديثة (١٨٤٤ - ١٩١٦) مطبعة الرسالة شارع القاول ، عابدين ، ص ٢٤-٢٦.

(٢) المصدر السابق : ص ٢٧ .

(٣) مطبعة دير قزحيا في لبنان سنة ١٦١٠ ، مطبعة دير ماريوحنا (١٧٧٣) ، مطبعة القديس جاورجيوس (بيروت ١٧١٥) ، مطبعة دير قزحيا الثانية في لبنان (١٨٠٨) مطبعة حلب ١٧٠٢ مطبعة الاستانة ١٧٢٧ ، مطبعة ماريوحنا الصايغ ١٧٣٣ في الشوير ، المطبعة الاميركانية التي انتقلت من مالطا الى بيروت ١٨٣٤ والتي طبع عليها محيط المحيط ، ودائرة المعارف ومجلة الجنان ، والجنة والجنينة ، مطبعة دمشق ١٨٥٥ لحنا الدوماني ، المطبعة السورية ١٨٥٧ لخليل الخوري ، المطبعة العمومية ١٨٦١ ليوسف شلفون ، المطبعة الشرقية ١٨٥٨ د. ابراهيم النجار ، المطبعة الوطنية ١٨٦٥ لجرجس شاهين ، مطبعة المعارف ١٨٦٧ ، لبطرس البستاني ، المطبعة اللبنانية ١٨٦٩ لحنا جرجس غرزوزي ، مطبعة الجوائب ١٨٧٠ لأحمد فارس الشدياق ، مطبعة ثمرات الفنون ١٨٧٤ لخليل سركيس ... ثم تكاثرت المطابع وقطعت شوطاً كبيراً ، راجع المصدر السابق ، ص ٢٨ - ٣٣ .

المضمار(1) . وكان للجمعيات العلمية والأدبية (2) الدور الأساسي في ازدياد النشاط العلمي، ونمو الحركات الفكرية الأدبية العديدة. وعن هذه الجمعية انبثقت (الجمعية السرية) التي عملت على تقويض السلطة العثمانية تحقيقاً للنهضة العربية وسعياً وراء سلخ البلاد العربية عن الدولة العثمانية(3). ومن أهم ما ظهر من الجمعيات العلمية في هذه الفترة: (المجمع العلمي الشرقي)(4) . هذا التقدم العلمي ، أدى في مستهل العقد التاسع من القرن الماضي إلى أزمتين فكريتين : الأولى تتعلق باللغة العربية من حيث صحة اعتمادها كأداة لتدريس العلوم ، والثانية تتصل بموقف الأساتذة المرسلين من القضايا العلمية التي تنال من سلامة العقيدة الدينية ، وأبرزها مذهب (داروين) في أصل الأنواع .
وقد برزت الصحافة كحفيدة للحركة التعليمية . وكذلك حركة الكتابة والتأليف

---

(1) ومنهن ، هنا كوراني ، وفريدة عطية ، وسلمى عرمان ، وسارة خير الله ، وحلا الملوف ، اذ كان لهن ضلع مشكور في هذا النشاط .

(2) والجمعيات بدعة دخيلة ، كان اول من انشاها المرسلون الامريكان . اذ اسسوا في بيروت سنة ١٨٤٧ جمعية باسم الجمعية السورية ، كان الغرض منها نشر العلوم ، وترقية الفنون بين الناطقين بالعربية ، (وخلفتها الجمعية العلمية السورية)حيث بلغت اوجها في ١٨٦٨ عندما اعترفت بها السلطة وكان رئيسها آن ذاك الامير محمد امين ارسلان، وحسين بيهم ، وحنين خوري ، وسليم البستاني ، وعبد الحليم بدران ، وسليم شحادة ، وسليم رمضان ، وموسى فريج ، جبر جلخ ، نوفل الله خضرا ، واسبر شقرا ، ابراهيم اليازجي ، بشارة زينه ، جرجس تويني ، جرجس فياض ، حبيب بترس ، حبيب اليازجي ، خليل الخوري ، رسلان دمشقية ، سليم قشوع ، عبد البديع اليافي بديع بيهم ، محمد بيهم ميخائيل صبري نقولا مدور ، يوسف شلفون ، حنا ابكاريوس ، عبد عبد القادر الدنا ، يوسف سرسق ، راجع المصدر السابق ص ٣٥ .

(3) كان من اعضائها البارزين : يعقوب صروف ، وشاهين مكاريوس ، وابراهيم اليازجي ، وابراهيم الحوراني ، وسالم عمون .

(4) اسسه يعقوب صروف سنة ١٨٨٢ وفارس نمر ، ووليم فانديك ، وموصلي باشا ، ود. اسكندر بارودي وسليم البستاني ، ميخائيل مشاقة ، ابراهيم اليازجي ، ابراهيم الحوراني ، اسبر شقير ، جرجي زيدان ، لكنه انحل بسبب تحويل اصحاب المقتطف الى مصر سنة ١٨٨٦ .

والنشر الوليدة البارة للحركة التعليمية(1). ولقد ساعدت الصحافة على رفع مستوى الإنشاء ، وإذكاء روح المناظرة ، وعملت كذلك على إذاعة الأدب ونشر الأبحاث المفيدة ، والآثار الأدبية . ولقد تكاثفت العوامل وتضافرت الجهود في سبيل النهوض العلمي ، لأن إنشاء المدارس أعطى جيلاً واعياً ، عمل على تسهيل سبل التحصيل بممارسة التعليم ، والاشتغال بترجمة الكتب العلمية ، ووضع المؤلفات المدرسية. ثم نشطت الطباعة ، فساهمت في تسهيل وإحياء التراث الأدبي واللغوي ، واستحدثت ضرباً جديداً من النشاط العلمي الأدبي ، هو الصحافة . . ولقد اتصلت هذه النشاطات بعضها ببعض عن طريق الجمعيات والمكتبات والصحف ، وتفاعلت عن طريق ، المباحثات والمناقشات الشفهية والكتابية ، وأتت ثمرها باعداد رعيل اضطلع بأعباء النهضة في مطلع القرن العشرين ، بالإضافة إلى تثقيف الجمهور ، وامداد العلماء بما أمكن من جديد في دنيا العلم والأدب . على وجه العموم فإن المؤرخ المعنيّ بالتطور الفكري في العالم العربي يلاحظ أنه ابتداء من العقود الأولى من القرن التاسع عشر أخذ العالم العربي في التغيير والتبدل والتطور . وقد كانت الخطوات الأولى بطبيعة الحال بطيئة ، لكنها لم تلبث أن أخذت بالتسارع . وحريّ بالذكر أن بعض السلاطين الذين حكموا الدولة في أواخر القرن الثامن عشر ، وأوائل التاسع عشر ، قد عنوا

(1) من هذه الصحف « الوقائع » ، اطلق هذا الاسم عليها رفاعة الطهطاوي واوعز باصدارها محمد علي باشا ١٨٢٨ م . الحوادث اليومية التي اصدرتها الحملة الفرنسية في القاهرة ١٧٩٩ وكان رئيس تحريرها مصطفى الخشاب وهو شيخ الصحفيين العرب قاطبة . مجموع فوائد ، ومنشئها عالي سميت ١٨٥١ مرآة الاحوال ومنشئها رزق الله حسون . الاستانة ١٨٥٥ حديقة الاخبار ، خليل خوري بيروت ١٨٥٨ ، برجيس باريس ، رشيد الدحداح باريس ١٨٥٨ نفير سورية ، بطرس البستاني بيروت ١٨٦٠ ، الرائد التونسي ، باي تونس ١٨٦١ ، اليعسوب ، ابراهيم الدسوقي ، القاهرة ١٨٦٥ ، وادي النيل ، عبد الله ابو السعود ، القاهرة ١٨٦٦ ، النشرة الشهرية ، كرنيلوس فانديك بيروت ١٨٦٦ ، لبنان ، يوسف شلفون ، بيروت ١٨٦٧ ، نزهة الافكار ، ابراهيم المويلحي ، القاهرة ١٨٦٩ . الزهرة ، يوسف شلفون ، بيروت ١٨٧٠ . الجنة سليم البستاني ١٨٧٠ . البشير الاباء اليسوعيون ، بيروت ١٨٧٠ . النشرة الاسبوعية ، المرسلون الامريكان ، بيروت ١٨٧١ . الجمية ، الشيخ نوفل الخازن ، لبنان ١٨٧٣ . ثمرات الفنون ، عبد القادر القباني ، بيروت ١٨٧٥ لبنان ، الحال ، خليل سركيس ، بيروت ١٨٧٧ . المصباح ، نقولا نقاش ، بيروت ١٨٨٠ . الهدية ، الجمعية الارثوذكسية ، بيروت ١٨٨٣ ، بيروت ، محمد رشيد الدنا ، بيروت ١٨٩١ . لبنان ، ابراهيم الاسود ١٨٩١ . الاهرام ، سليم تقلا ، الاسكندرية فالقاهرة ١٨٩٦ . الوطن ، ميخائيل عبد السيد ، القاهرة ١٨٧٧ . مرآة الشرق ، سليم عنجوري ، القاهرة ١٨٧٩ . مصر الفتاة ، اديب

إلى حدّ ما باصلاح أحوال الدولة،وكان الجيش نقطة انطلاقهم في محاولاتهم الاصلاحيّة. ولقد تعدّى اصلاح هؤلاء الأتراك . ووصل إلى دوائر ضيقة محدودة من العرب الذين تخرّجوا من المعاهد التّركية .

وممّا يجب أن نذكره هنا ، حملة نابليون بونابرت على مصر وديار الشام الّتي بدأت ١٧٩٨ م واستمرت بضع سنوات حيث تمكن العرب من الاستفادة من هذه الحملة من خلال هذا الاتصال المباشر بين الشرق العربي والغرب . وقد استفادت من هذا الاتصال فئة من أهل العلم في مصر كالشيخ حسن عطار وعبد الرحمن الجبرتي وغيرهما . هذا الاتصال المباشر هو الذي فتح أعين فئة محدودة من أهل العلم في مصر على أمور جديدة ، تقوم خارج الحدود الجغرافية والفكرية الّتي ألفوها ، وفي أوائل القرن التاسع عشر أنشئت في بلاد الشام مدارس تبشيرية كاثوليكية وانجيلية دخلها مئات الطلاب من أبناء هذه الديار ،حيث نقلت هذه المدارس لطلابها

اسحاق ، القاهرة ١٨٧٧ . مصر الفتاة ،الاسكندرية ١٨٧٩ . المحروسة ، اديب اسحاق ، وسليم نقاش ، الاسكندرية ١٨٨٠ . المفيد ، مصطفى ثابت ، القاهرة ١٨٨١ . الاداب ، الشيخ علي يوسف القاهرة ١٨٨٧ . المقطم ، صروف ونمر ومكاريوس ، القاهرة ١٨٨٨ . المؤيد ، الشيخ احمد ماضي ، القاهرة ١٨٨٩ . النيل ، حسن حسنين باشا ، القاهرة ١٨٩١ .

ومن المجلات : الجنان ، بطرس البستاني بيروت ١٨٧٠ . النحلة ، لويس صابونجي ، بيروت ١٨٧٠ . المقتطف ، يعقوب صروف ، وفارس نمر ، بيروت ١٨٧٦ . ١٨٨٥ . الطبيب ، د. جورج يوسف ، بيروت ١٨٧٨ . مجلة الطبيب ، ابراهيم اليازجي ود بشارة زلزل ، ود. خليل سعادة ، بيروت ١٨٨٤ . ديوان الفكاهة ، سليم شحادة بيروت ١٨٨٥ . روضة المدارس ، علي باشا مبارك ، القاهرة ١٨٧٠ . الحضارة ميخوئيل عورا ، القاهرة ١٨٨٢ . المقتطف يعقوب صروف ، القاهرة ١٨٨٥ . الشفاء ، الدكتور شبلي شميل ، القاهرة ١٨٨٦ . اللطائف ، شاهين مكاريوس ، القاهرة ١٨٨٦ . الراوي ، خليل زينة ، الاسكندرية ١٨٨٨ . حديقة الاداب ، نجيب غرغور ، الاسكندرية ١٨٨٨ . جورج زيدان ، القاهرة ١٨٩٢ . مجلة الفتاة ، هند نوفل ، الاسكندرية ١٨٩٢ . مرآة الحسناء ، مريم مزهر ، مصر ١٨٩٦ . انيس الجليس ، الكسندر افيرنيو ، الاسكندرية ١٨٩٨ . السيدات والبنات ، ماري فرح ، الاسكندرية ١٩٠٣ . فتاة الشرق لبيبة هاشم ، مصر ١٩٠٦ .

ولقد كان هناك اختلاف في الاتجاه الفكري والاختصاص الموضوعي لهذه المجلات ، فكان منها الدينية المذهبية ، كالنشير ، النشرة للانجيليين ، والبشير للكاثوليك ، والهدية للارثوذكس ، والصفا ، للدروز ، وثمرات الفنون للمسلمين ، ومنها السياسية كنفير سورية ، لبطرس البستاني والجوائب لاحمد فارس الشدياق ، والاعتدال لعبد الرحمن الكواكبي ، ومنها العلمية ، كالجنان لبطرس البستاني ـ والمقتطف ، ليعقوب صروف ، والهلال لجرجي زيدان ، والضياء لإبراهيم اليازجي ، ومنها العلمية المهنية ، الحقوق ، لامين شميل ، والشفاء ، لشبلي شميل ، والتجارة لسليم نقاش . راجع المصدر السابق ص ٥٠ ـ ٥٤ .

العلوم الحديثة والآراء الجديدة ، المتعلقة بالثورة الفرنسية والثورة الأميركية . على أن الزّخم القويّ جاء الشرق العربي عن طريق مصر ، وفي أيام محمد علي باشا . وهذا الأخير هو الذي أدخل مصر والمصريين في نطاق التعليم الغربي . عندما فتح بلاد الشام، كان هناك تفاعل في الحياة الفكرية بين هذين البلدين العربيين . ولقد عرفت تونس في مطلع القرن التاسع عشر ، تجربة قصيرة المدى لكنها بعيدة الأثر في الحقل الثقافي والفكري بفضل خير الدين التونسي ومحمود قبادو . أما في ليبيا فقد كانت روح العلم ضعيفة باستثناء السنوسية التي بنت زاويتها الأولى سنة ١٨٤٣ ، حيث كان لها أثر كبير في إحياء التراث الاسلامي. أمّا في الجزائر والمغرب فقد أضطرتهما ظروفهما إلى التأخّر في اللحاق بركب النهضة الحديثة، فالجزائر التي بدأت فرنسا احتلالها سنة ١٨٣٠ لم تكن قد لفحتها رياح النهضة بعد . وأما المغرب فقد شغلته أحداثه السياسية وما عاناه من اضطراب داخلي من الإفادة ممّا أصاب الشرق العربي . والشيء الوحيد الذي يمكن أن يذكر هو محاولة إحياء تقليدي على يد المولى سليمان .

الجدير بالذكر أن الحياة الفكرية في العالم العربي ، لم ترتبط معالمها وتتبين سبلها ، إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . ولذلك فالذي سنعرض له لايعدو كونه إشارة إلى البذور والأغراس الصغيرة التي تلقاها العالم العربي ، والتي لم يتح لها كلها النمّو الصالح ، لأن أشواك الحياة بكل مايمكن لهذه العبارة أن تسعه ، نمت حولها وخنقتها . فالتقليد الفكري والأدبي واللغوي كان لايزال يأخذ برقاب الناس ، وكانت آفاق الناس لاتزال ضيقة ، وكانت الأميّة هي الصّفة الغالبة على القوم ، ولم تكن الحرية الفكرية قد عرفت سبيلها القويم إلى تلك الديار . ولذلك فإن الفئة القليلة من الزرّاع والغارسين حريّةٌ بالإكبار ، لأن أفرادها كانوا يعملون في أجواء مليئة بالصعوبات ، مشحونة بالعراقيل السياسية والاقتصادية والدينية ، إن النصف الأول من القرن التاسع عشر ، يمثّل في العالم العربي فترةً صُدم فيها القوم بهذا الزخم الدّفيق عليهم من الخارج ، فحاولوا قبل كل شيء أن يتّقوه خوفاً منه وخشيةً من عواقب القبول به ، لكنّ أصحاب العقول النيّرة في ديار العرب ، وقد كانوا قِلّةً ولا شكّ ، أبصروا بعض مايكمن في بعض مظاهر الحضارة الغربية من خير ، فحاولوا نقله إلى جماعتهم بوسائل مختلفة متنوّعة ، بعضها كان رسمياً حكومياً ، والبعض الآخر كان فردياً خاصاً ، بعيداً عن السلطان .

أولا – سمات الحياة الفكرية

إن أهمّ السمات التي يمكن أن يقرأها الباحث في الحياة الفكرية في العالم العربي في تلك الفترة ، هي :

١ – وجود رغبة ملحّة في العناية بالمعرفة ، علماً وأدباً وتاريخاً وصناعة . واهتمام كبير في نشرها بين أكبر عدد ممكن من الناس يمكنهم قبولها .

٢ – لمّا كانت المعرفة لاتقبل التجزئة ، فالرجل الذي كان يتاح له أن يقضي وقتاً صالحاً للدراسة والتقنية في بلد أوروبي ، لم يقتصر على ذلك ، بل كان في غالب الحالات يضيف إلى جعبة اختباراته ماشاهده في تلك البلاد من صور الحياة في المجتمع الذي عرفه ، ومايطالعه من أدبها القديم أو الحديث ، ومايقتبسه من حياتها السياسية. ولاشك أنه كان يقابل بين ماعرفه في بلده وما يشاهده في ديار الغربة . وقد يقبل بعض هذا الجديد ، وقد يرفضه كلّه ، ولكنه على كل حال يتأثر بذلك .

من هذا السبيل « وصلت إلى الشرق العربي آثار أدبيّة وفكرية كانت بعيدة كل البعد عن المعرفة العلمية والتقنية» (١)

ومما يلفت النظر ، أن الكثيرين من الناس بدؤوا يهتمون بهذه المعرفة الجديدة ويعنون بها . وقد كان ثمة فرق كبير بين بلد وبلد ، أو منطقة ومنطقة ، في الرغبة في تقبّل هذه المعرفة والاستجابة لها.

ومع أن هنالك عوامل كثيرة أثّرت في تكوين الفكر الحديث ، كالتعليم والبعثات ، والرحلات ، والطباعة، والصحافة ، والترجمة، والجمعيات(٢) . ناتجة عن التقاء الحضارتين العربية والغربية في القرن الماضي ، فقد أعادت العقل العربي لبعض من سلطانه ، ونبّهت الشرق من غفوته ، وأيقظته لكي يستعيد دوره في الاسهام الحضاري . إلاّ أن نهضتنا الحديثة لم تبدأ إلاّ في أوائل القرن الماضي ، وان سرّ هذا اللقاء بين عالم الغرب المتطور المتقدم ، وعالم الشرق المتخلف ، هو

---

(١) صروف ، فؤاد : الفكر العربي في مائة عام ، ص ١٠١ .

(٢) المصدر السابق : دراسة لمحمد يوسف نجم، ص ٣٣ – ٧٤ .

المحاورة الثنائية التي دار عليها الصراع العظيم بين العرب ، والحضارة الغربية في مختلف المجالات . حيث تولّدت عن هذا الصراع الثنائي ألوان متعددة من الصراع السياسي بين الاحتلال والاستقلال ، والصراع بين المدنية الغربية والمدنية الشرقية، و الصراع بين القديم والحديث في العادات والأخلاق والآداب ، وبين الفصحى والعامية ، وبين الحكم الاستبدادي ، والحكم الديمقراطي ، وبين العلم والدين، وبين العامية،والطربوش وما إلى ذلك من أنواع الصراع التي احتدمت في حياتنا منذ القرن الماضي ، ولم تفتر حدّتها حتى اليوم . هذا من حيث التعميم . لكن من حيث التخصيص ، فقد كان ثمة أمور أخرى أبعد أثراً في الحياة الفكرية في العالم العربي . فهذه المعرفة الجديدة على اختلاف مناحيها وتشعّب أهدافها ، كان يعبّر عنها باللغة العربية . ومعنى ذلك أن اللغة العربية كان يجب أن تتّسع للجديد من الآراء والأفكار.فاللغة ، على أنها وعاء حافظ على شكل معيّن مدة طويلة من الزمن ، كان يترتّب عليها أن تفتح نفسها بحيث تتّسق مع الزمن ، وهنا نضع إصبعنا على قضية من القضايا الخطرة . ولقد تفتحت اللغة العربية على أيدي هؤلاء النّفر من المفكرين العرب الذين جعلوا مهمتهم فيالحياة ، القيام بهذا العمل الكبير . فاستجابت اللغة على أيديهم لعوامل البعث والنماء ، وأخذ قاموسها يزداد ويتّسع ، عن طريق ترجمة مصطلحات وتصوّرات في دراسة الطب والهندسة والفنون الحربية والبحرية والصناعية والزراعية وما إليها . وعن طريق احياء المصطلحات العربية القديمة التي وضعها العلماء العرب أيام نهضتهم الزاهرة . ثم عن طريق ترجمة القواميس والكتب الدراسية الضرورية من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية . وإذا كان هذا الأمر ينطبق على الفترة التي تلت عام ١٨٥٠ ، لكن البذور الأولى غرست على يد المترجمين الأوائل الذين قاموا بالعمل أيام محمد علي باشا في مصر ، وغيرهم من السوريين واللبنانيين ،وفي الطليعة أولئك الذين دربوا على أيدي رفاعة الطهطاوي في مدرسة الألسن التي أنشئت سنة ١٨٣٥ (١) وبعد رفاعة الطهطاوي يمكننا أن نتحدث عن دور رجلين عظيمين في هذا المجال ، كان بين أيديهما زمام الحياة الفكرية في ذلك العصر . وهما :

(١) من اهم هذه الكتب هو كتاب «قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر» الذي ترجمه رفاعة الطهطاوي عن الفرنسية ، بناء على نصيحة احد اساتذته في باريس .

ناصيف اليازجي ، وبطرس البستاني . ولقد تمكن ناصيف اليازجي بسبب ارتياده إلى المكتبات من الوصول إلى أعماق الأدب العربي القديم الذي كان آنئذ مجهولاً ، وكشف له ذلك عن الدمار الذي حاق بهذا التراث على مر العصوز . ومنذ ذلك الحين أصبح شغله الشاغل أن يحيي هذا التراث ويستعيد الماضي . وقد أيقظ حال هذا الأدب الدفين الوجدان العربي في نفسه ، فهام به وكأنه مسحور ، وأصبح الرسول الداعي إلى بعثه وإحيائه (١) .

---

(١) ولد الشيخ ناصيف اليازجي سنة (١٨٠٠ – ١٨٧١) في لبنان ، كانت علومه التي اخذ بدراستها، الصرف والنحو والمعاني والبيان والبديع والعروض والقوافي والمنطق والطب والموسيقى ، مع ما احصاه في صدره من اللغة ، حتى كان كانه قاموس . ترعرع في عصر مطبق الجهل لا مدارس ولا كتب ، اهتم بالعلم وتخرج على يديه الشباب خلف بذلك اجيالا من المتعلمين المثقفين كانوا نواة النهضة المباركة التي اتت اكلها في الاجيال التي تلت جيله . من مؤلفاته : (لمحة الطرف في اصول الصرف) ارجوزة في سبع عشرة صفحة الفها سنة ١٨٧٠ . والجمانة في شرح الخزانة . ارجوزة طويلة في علم الصرف طبعت في المطبعة المخلصية اولا ، ثم في المطبعة الاميركية سنة ١٨٧٢ . ولها طبعة ثالثة مختصرة بقلم ابنه الشيخ ابراهيم اليازجي سنة ١٨٨٩ . ((طوق الحمامة)) مختصر نثري طبع في المطبعة المخلصية ١٨٦٥ . ((اللباب في اصول الاعراب)) ارجوزة طبعت عام ١٨٨٩ . ((نار القرى في شرح جوف الفرا)) ارجوزة طبعت ١٩٦١ . واعيدت طباعتها . ((الجوهر الفرد)) موجز للطلبة الاصاغر طبع سنة ١٨٨٨ . ((فصل الخطاب في اصول لغة الاعراب)) كتاب نثري طبع ١٩٥٤ . واعيد طبعه عدة مرات . ((عقد الجمان)) في البلاغة ، انهاه سنة ١٨٤٨ وطبع . ((اللامعة في شرح الجامعة)) ارجوزة طبعت ١٨٥٣ واعيدت طباعتها . ((الطراز المعلم)) ارجوزة طبعت سنة ١٨٦١ وله كتب اخرى في المنطق والطب بالاضافة الى الدواوين الشعرية . راجع سلسلة نوابغ الفكر العربي ، الشيخ ناصيف اليازجي . بقلم عيسى ميخائيل سابا . دار المعارف بمصر ١٩١٥ ص ١٨ – ٢٣ . وراجع كتاب مجمع البحرين للشيخ ناصيف اليازجي مكتبة محمد حسن النوري ، دمشق ، مكتبة الطلاب ، شركة الكتاب اللبناني ، لتطلع على بعض من فكره . والكتاب عبارة عن مجموعة مقامات بلغت الستين اراد ((ان يجمع فيها ما استطاع من الفوائد والقواعد ، والغرائب والشوارد والامثال والحكم والقصص ونوادر التركيب ومحاسن الاساليب ، والاسماء التي لا يعثر عليها دائما الا بعد جهد)) وقد جرى الشيخ ناصيف اليازجي في مقاماته مجرى الحريري : راجع كتاب تاريخ الادب العربي ، لحنا الفاخوري ، الطبعة التاسعة ، بيروت ، ص ٩٤٠ – ٩٥٧ .

ومن ثم خلفه ابنه ابراهيم اليازجي . وسار على نهجه (١) . أما بطرس البستاني الذي يختلف عن اليازجي ، لأنه تلقى أحسن ضروب التعليم الموجود آنئذ . وتعلم لغات أخرى غير العربية ، وارتبطت جهوده بجهود البعثة التبشيرية ارتباطاً وثيقاً . فقد كانت قدرته كبيرة على تمثل المعرفة وهضمها . وكان نتاجه الأدبي من الوفرة بحيث يساعد فهمه في طلب العلم . وقد اتفق مع اليازجي خلال السنوات الأولى من ارتباطهما مع البعثة التبشيرية الأميركية في العمل على أن يقترحا انشاء جمعية علمية . إذ أحسا بوجوب بذل بعض الجهود لتساير اتجاه التعليم في المدارس وظهور العناية الحديثة للعلوم ، والغاية من ذلك رفع مستوى المعرفة بين الشبان الكبار عن طريق اتصالهم بالثقافة الغربية (٢) ، ولبطرس البستاني مؤلفات متعددة ساهمت في احياء اللغة العربية وتراثها(٣) . ومن الذين ساهموا أيضاً في احياء اللغة العربية ، محمود سامي البارودي (١٨٣٨ – ١٩٠٤) وحفني ناصيف (١٨٥٦

---

(١) الشيخ ابراهيم اليازجي (١٨٤٧ – ١٩٠٦) تولى جريدة النجاح لصاحبها يوسف شلفون سنة ١٨٧٢ . وكذلك تحرير مجلة طبيب لمنشئها جورج بوست ، وكذلك مجلة الضياء التي انشئت ١٨٩٨ ، قام باختصار كتابي والده : (نار القرى في شرح جوف الفرا) و (الجوهر الفرد) وشرحه في كتاب سماه : (مطالع السعد لمطالع الجوهر الفرد) طبع في المطبعة الخاصية ، وله تنقيح الكتاب المقدس للآباء اليسوعيين . وله كذلك (نفح الازهار في منتخبات الاشعار) و (الفرائد الحسان من قلائد اللسان) و (العقد) ديوان شعر و (شرح المقامة البدوية) طبع سنة ١٩٤٠ . ولتنبيهات اليازجي على محيط البستاني ، طبع في مصر ١٩٣٢ . (ولتنبيهات على لغة الجرائد) طبع في بيروت راجع سلسلة نوابغ الفكر العربي الشيخ ابراهيم اليازجي ، بقلم عيسى ميخائيل سابا ، ص ١٩ – ٢٣ ط ٣ دائرة المعارف بمصر من ص ١٠٥٨ – ١٠٧٢ .

(٢) انطونيوس ، جورج : تاريخ حركة العرب القومية ، ترجمة ناصر الدين الاسد ، و د . احسان عباس ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٨ ، الطبعة الخامسة ، ص ١١٢ – ١١٦ .

(٣) بطرس البستاني ولد (١٨١٩ – ١٨٨٣) م (١٢٣٥ – ١٣٠١) هـ في قرية الدبية في لبنان وله آثار كثيرة فضلا عن كتاباته وعن مساهمته في ترجمة التوراة ، من اهمها (مصباح الطالب في بحث المطالب) و (مفتاح المصباح) و (بلوغ الارب في نحو العرب) و (محيط المحيط) وهو قاموس مرتب يقع في مجلدين و (قطر المحيط) وهو مختصر للسابق و (آداب العرب) خطاب القاه ١٥ شباط سنة ١٨٥٩ في الادب العربي واسبابه انحطاطه ومستقبله و (شرح ديوان المتنبي) و (دائرة المعارف) وهي قاموس عام لكل فن ومطلب كان الاول من نوعه في اللغة العربية ، بل كان عملا جبارا يقوم به فرد من الافراد . وله كذلك كتب في الرياضيات وعلم الاجتماع . راجع تاريخ الادب العربي لحنا الفاخوري ، المصدر السابق ، ص ١٠٢٣ – ١٠٢٨

– ١٩١٩) واسماعيل صبري (١٨٥٤ – ١٩٣٢) و أحمد شوقي (١٨٦٨ – ١٩٣٢) رجميل صدقي الزهاوي (١٨٦٣–١٩٣٦)وأحمد فارس الشدياق (١٨٠٥ –١٨٨٧) وأديب اسحاق (١٨٥٦ – ١٨٨٥) وولي الدين يكن (١٨٧٣ - ١٩٢١) ومصطفى لطفي المنفلوطي (١٨٧٦ ١٩٢٤) وسليمان البستاني (١٨٥٦– ١٩٢٥) وجبران خليل جبران (١٨٨٣ –١٩٣١) وأمين الريحاني (١٨٧٦ – ١٩٤٠) وجرجي زيدان (١٨٦١ – ١٩١٤) ويعقوب صروف (١٨٥٢ ١٩٢٧) ومصطفى صادق الرافعي (١٨٨٠ – ١٩٣٧) . وميّ زيادة (١٨٨٦ – ١٩٤١) [1].

أمّا بالنسبة إلى الإنتاج الفلسفي في العالم العربي ، فلقد كان فقيراً للغاية ، بل كان معدوماً في بعض الأحيان . لأن الفلسفة لانزدهر في المجتمع ، إلاّ بعد بلوغه درجة معينّة في التقدمالثقافي الذي كان يفتقر إليه العالم العربي ، بشكل عام . وسبب ذلك أن الفلسفة تاج العلوم ، والرّابط الذي ينظّم أقسامها ، فإذا لم يتقدم العلم لم تتقدم الفلسفة ، وإذا لم تحّدد بالفلسفة اتجاهات العلم فقد العلم معناه ، وكلّ تقدم علمي فهو مصحوب بتقدم فلسفي ، لأن العلم هو المادة الأولى التييستمد منها الفيلسوف مبادئه ، فإذا لم يكن مذهبه مفّصلاً على أبعاد العلم لم يكن محكم البناء ومعنى ذلك كله أن الفلسفة والعلم يسيران جنباً إلى جنب . وهذا يتطلّب حتماً نضجاً عقلياً بالنسبة للإنسان والإنسانية ، بمختلف مجتمعاتها .

والعرب عندما استيقظوا من سباتهم في منتصف القرن الثامن عشر ، أخذوا أولاً يكتبون تراث الأجداد في اللغة والأدبوما فصّلنا من قبل .وهذا كان يقتصر في السير على منوالهم في نسج الشعر والنثر . وسبب ذلك اعتقادهم أن أجدادهم

---

(١) راجع المصدر السابق : لتشاهد في مؤخرةالكتاب فصولا من حياة هؤلاء ومؤلفاتهم . وراجع ايضا مجموعة مصطفى صادق الرافعي ، ثلاثةاجزاء ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ط ٤ ، ١٩٧٤ ، راجع ايضا مشاهير الشرق في القرنالتاسع عشر لجرجي زيدان ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، راجع كذلك مي زيادة في حياتها واثارها ، لوداد سكاكيني دار المعارف بمصر ، سلسلة نوابغ الفكر العربي ولي الدين يكن ، بقلم سامي الكيالي ، دار المعارف بمصر ، ومحمود سامي البارودي ، بقلم عمر الدسوقي دار المعارف بمصر وامين الريحاني بقلم عيسى ميخائيل سابا دار المعارف بمصر ، ويعقوب صروف ، بقلمميخائيل سابا ، دار المعارف بمصر .

أخرجوا الناس من الجهل إلى المعرفة ومن الظلمة إلى النور . وانهم بعد أن ضعفت دولتهم خيّم عليهم الجمود ، وخبا مصباح حضارتهم ، فلا عجب بعد هذا أن يرجع العرب المحدثون إلى ماضيهم للاستمداد منه . وأن يجعلوا صورة الحضارة والثقافة الماثلة في أذهانهم عاملاً من عوامل نهضتهم وتقدمهم . وإذا كان بعض ممثلي النهضة الحديثة قد دعوا في الوقت نفسه إلى الاقتباس من الغرب ، فمردّ ذلك إلى شعورهم بحاجة الثقافة العربية إلى لقاح جديد يزيدها ثروة ورواء . وغاية هؤلاء وأولئك جميعاً ، أن ينهضوا بالمجتمع العربي ليعيدوا إليه مجده القديم من جهة وليجعلوا المجتمعات الغربية نداً نظيراً من جهة ثانية ، وإذا كانت النهضة العربيّة التي بدأت في منتصف القرن التاسع عشر قد تميزت بطابعها الأدبي قبل كل شيء ، فسبب ذلك يعود إلى أن النهضات الأدبية في تاريخ الحضارة متقدمة على النهضات العلمية والفلسفية . إلاّ أن تأخّر الانتاج الفلسفي في الوطن العربي لايرجع إلى هذا السبب، بل يرجع إلى أسباب أخرى .

ثانياً — أسباب التأخر الفكري

كان لهذا التأخر أسباب عديدة منها . « وقوف الفكر العربي ازاء الفلسفة في عصور الانحطاط موقفاً سلبياً ، لأن المشتغل بالفلسفة كان يتهم فيها بالمروق من الدين ، ولأن النهج بالإلحاد كانت تسير فيها جنباً إلى جنب مع تعاطي الفلسفة ، علماً وتعليماً. . ومنها اتّصاف الدراسات الفلسفية بالتجريد ، وبُعد مصطلحاتها الغنية عن الألفاظ السائغة في أساليب الأدباء . . . ومنها أيضاً انتشار الجهل في المجتمع العربي ، وتفشي الأميّة بأفراده ، وخوفهم من المخاطرة بأنفسهم في العدول عن القيم الموروثة»(١) . هذه الأسباب وغيرها جعلت الانتاج الفلسفي ، والعمل بالفلسفة متأخراً في المجتمع العربي ككل . وأنّى للفلسفة الرّواج في مجتمع لايطلق أبناؤه اسم الفيلسوف إلاّ على كل متحذلق في دينه أو متفنّن في أطواره؟ وإذا قيل لأحدهم (ياعالم) فرح بذلك ودهش . وإذا قيل له يافيلسوف ، غضب . فإذا كانت الفلسفة قد أصبحت كاسدة الأسواق في البلاد العربيّة ، فمردّ ذلك إلى قلّة الراغبين فيها . وإذا كان الفلاسفة

---

(١) صروف ، فؤاد : الفكر العربي في مائة عام ، ٥٦٩ — ٥٧٠ ، الدراسة (لجميل صليبا) .

قد أصبحوا غرباء في أوطانهم ، فمردّ ذلك إلى ركود ربحهم . وبشكل عام نقول : إن تعلم الفلسفة أخذ بالتطور السريع خلال العقد الثالث من القرن العشرين ، حيث لم يكن بين أيدينا في اللغة العربية قبل هذه الفترة إلاّ عدد قليل من الكتب العامة ، ككتاب الفلسفة النظرية(١)، وكتاب الفلسفة العقلية (٢) . وكتاب المباحث الحكمية في أحوال النفس وتربية القوى العقلية(٣)، وكتاب أصول الفلسفة(٤) وكتاب مبادىء الفلسفة(٥)، وكتاب تاريخ الفلسفة في المنطق وما بعد الطبيعة(٦) ، أما في مجال الفلسفة العربية واحياء التراث ، فقد تجلّت في إقبال العرب على إحياء تراثهم ، وخاصة في غضون القرن التاسع عشر ، وكان طبيعياً أن تصيب الفلسفة بذلك نصيباً لابأس به، بعد أن انقطعت صلة العرب بتراثهم الفكري في أعقاب أفول نجمهم السياسي، حتى قبل انهيار الأمبراطورية العباسية وسقوط بغداد سنة ١٢٥٨ م . ولعل من أطرف الشواهد وأقدمها على ذلك مايرويه (يوسف اليان سركيس) في معجم المطبوعات العربية والمعربة (المقدمة ص أ) من أن (نابليون) — عاهل الفرنسيين — أول من جاء بمطبعة عربية إلى القاهرة سنة ١٧٩٨م ، ولم يطبع فيها من المصنفات إلا كتاب أمثال لقمان الحكيم مع ترجمته إلى اللغة الفرنساوية . وطبع فيها أيضاً المنشورات والأوامر باللغة العربية وبعض رسائل في النصائح الطبية وغيرها . وهذا الكتاب هو أول كتاب ذي طابع فلسفي يطبع بالعربية في مصر»(٧) ، ورغم ذلك فلا ترقى عناية الباحثين العرب بالفلسفة إلى ماقبل النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، كما ذكرنا سابقاً،

---

(١) كتاب الفلسفة النظرية او علم الحكمة البشرية للكردينال مرسيه ، عني بنقله الى العربية الخوري اسقف نعمة الله ابي اكرم في ثلاثة مجلدات ، المجلد الاول في المنطق وعلله (بيروت ١٩١١) ، والمجلد الثاني في العلم الكلي العام وفي علم الوجود (بيروت ١٩١٢ والمجلد الثالث في علم اليقين (بيروت ١٩١٢) .

(٢) كتاب الفلسفة العقلية لدانيال بلس ، المطبعة الاميركية ، بيروت .

(٣) كتاب المباحث الحكمية في احوال النفس وتربية القوى العقلية ، لاحمد نصار ، (مدرس اللغة العربية في مدرسة اللغات الشرقية ببرلين) ١٩٠٠ .

(٤) اصول الفلسفة في اربعة أجزاء ، لامين واصف مطبعة المعارف في القاهرة ١٩٢١ .

(٥) مبادىء الفلسفة ، لاحمد امين ، مطبعة دار الكتاب ، القاهرة ١٩٢٨ .

(٦) كتاب تاريخ الفلسفة في المنطق ، وما بعد الطبيعة ، لمحمد بدر ، ترجمة حسن حسين المطبعة المصرية ، القاهرة ١٩١٩ .

(٧) فخري ، ماجد : دراسات في الفكر العربي ، دار النهار للنشر ، بيروت ، لبنان ١٩٧٧ ص ٢٢٦-٢٢٧ .

الذي شهد ظهور طائفة من المنشورات الفلسفية التي اقتصرت على نصوص قديمة طبعت بالعربية لأول مرة في البلاد العربية(١). أما القرن العشرون ، فقد شهد مستهله ظهور عدد كبير من النصوص الفلسفية القديمة(٢) كانت مهمة تحقيقها عن طريق معارضة المخطوطات والدراسات الفيلولوجيّة والتقديم لها والتعليق عليها من اختصاص المستشرقين ، الذين لم يكتفوا على الغالب بنشر هذه ، بل عملوا إلى ترجمتها إلى احدى اللغات الأوروبية الكبرى ، كالانكليزية والفرنسية والألمانية ، وحتى اللاتينية ، مما ضاعف مدى الجهد المبذول وأدّى إلى بطء حركة النشر للنصوص الفلسفية(٣).

---

(١) منها مقدمة ابن خلدون الصادرة عن بولاق سنة ١٨٥٧ م وعن بيروت بين ١٨٧٩ - ١٨٨٦ م وكتاب (الملل والنحل) للشهرستاني المتوفى ١١٥٣ وفيه جانب فلسفي لا بأس به . وكتاب تهذيب الاخلاق لمسكويه (المتوفى ١٠٣٠) الصادر سنة ١٨٨٠ (وعيون الانباء لابن ابي اصيبعة المتوفى ١٢٧ هـ الصادر سنة ١٨٨٢ (وحي بن يقظان ، لابن طفيل الاندلسي المتوفى ١١٨٥ الصادر سنة ١٨٨٢ ، والذي عقبه سنة ١٨٨٥ كتابا (التهافت) للغزالي المتوفى (١١١١) ولابن رشد المتوفى ١١٩٨ وهي اقدم المنشورات الفلسفية الصادرة في القرن التاسع عشر . راجع المصدر السابق ص ٢٢٦

(٢) كتاب الفوز الاصغر لمسكويه الصادر عن بيروت ١٣١٩ هـ ١٩٠١ م . وكتاب السياسة لابن سينا ، الذي نشره الاب لويس شيخو اليسوعي في مجلة (المشرق) البيروتية ١٩٠٦ والهدية الرئيس) او (كتاب النفس على سنة الاختصار) لابن سينا ، الذي عني بنشره وتصحيحه كرنيليوس فانديك الامركاني سنة ١٩٠٦ ايضا ، (ورسائل الفارابي الفلسفية) التي ظهرت سنة ١٩٠٧ ، (واخبار الحكماء) للقفطي ، الذي ظهر سنة ١٩٠٨ (ومقالات فلسفية) مشتملة على ١٢ رسالة قديمة) نشرها الاباء اليسوعيون في بيروت ١٩١١ ويلاحظ من تصفح هذه الاثار انها تقتصر في جملتها على نصوص فلسفية قديمة اتيح لها ان تبصر النور دون عناية في الكثير من الاحوال بضبطها او تحقيقها راجع المصدر السابق ، ص ٢٢٧ .

(٣) نخص بالذكر هنا العالم الاجنبي ، موريس بويج اليسوعي المتوفى ١٩٥٢ ، قام بتحقيق طائفة من النصوص الفلسفية . كتاب (تهافت الفلاسفة) للغزالي ، تهافت التهافت ، لابن رشد الكتاب (المقولات) لابن رشد ١٩٣٢ (فرسالة في العقل للفارابي . والتحقيقات التي اخرجها الباحثون العرب فيما بعد استندت على نماذج هذا التحقيق العلمي للعلماء الغربيين من المستشرقين امثال الاب بويج . وهنا نلاحظ الباحثين العرب على التزام ابسر القواعد العلمية لاخراج النصوص الفلسفية فيما بعد ذلك ما نشره الدكتور عثمان امين (احصاء العلوم) للفارابي سنة ١٩٣١ - ١٩٤٩ ونشرة الدكتورين جميل صليبا ، وكامل عياد لحي بن يقظان لابن طفيل الاندلسي سنة ١٩٣٥ والمنقذ من الضلال للغزالي سنة ١٩٣٩ وهي اقدم النصوص الفلسفية المحققة وينبغي التنويه في هذا المقام بالدور الذي لعبته مجلة (المشرق) البيروتية التي عملت منذ تأسيسها سنة ١٨٩٨ على نشر النصوص الفلسفية وسواها . راجع المصدر السابق ، ص ٢٢٨

وإذا ماتطرقنا إلى جانب البحث أو البسط التاريخي لمخلّفات العرب الفلسفية تبين لنا ، أن هذا الجانب إنما جاء في أعقاب مايمكننا دعوته بالجانب التقميشي من النشاط العلمي ، أي جمع النصوص ونشرها وتدبّرها وليس في ذلك مايدعو إلى الاستغراب. إذ لم يكن بدٌ للمؤمنين العرب من الالتحام بهذه النصوص قبل التطرق إلى بسطها أو مناقشتها . ولسنا نقع في هذه الحقبة على أبحاث فلسفية مفردة ، خارجة عن نطاق المجالات الأدبية أو المؤلفات العامة حتى ظهور كتاب (ابن رشد) وفلسفته(١) ، ولهذا الكتاب أهميّته لأنه فتح الباب أمام مجالات فكرية هامة بين أقطاب الفكر في مصر ، وعلى رأسهم محمد عبده . والشيخ رشيد رضا حول مسائل الخلق الأزلية والسببية وسواهما من القضايا الفلسفية الكبرى . وكتاب (تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب(٢) ، وهذا الكتاب يتناول بشيء من الاسهاب كلاً من الكندي والفارابي والغزالي وابن سينا وابن ماجة وابن طفيل وابن رشد وابن خلدون واخوان الصفا وابن الهيثم ومحي الدين بن عربي وابن مسكويه . هذا بالإضافة إلى بعض الدراسات الأخرى التي ظهرت فيما بعد.(٣) هذه ظاهرة لابدّ لنا من أن نشير إليها لمعرفة الواقع العربي في تلك الفترة ، ليتّضح لنا فقر الفكر العربي تجاه المواضيع التي نخصّها في رسالتنا هذه عن مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث ، ولانستغرب هذا الفقر، حيث كان المشتغل في مجال الفكر الفلسفي الذي يقوم على حرية الرأي وصياغته

---

(١) الكتاب لفرح انطون في مطلع سنة ١٩٠٢

(٢) الكتاب لمحمد لطفي جمعه شرع باعداده سنة ١٩٠٩ وظهر في سنة ١٩٢٧وصاحبه مدين بمدراسات مونك وريناك من المستشرقين ، شيمة فرح انطون . وهو يقر بفضل العلماء الغربيين الذين نفضوا عن التراث العربي الفلسفي الغبار ، راجع المصدر السابق ص ٢٣٢ .

(٣) من المباحث الفلسفية التي ظهرت في العقدين الثالث والرابع من القرن العشرين دراسة الدكتور طه حسين عن فلسفة ابن خلدون الاجتماعية بالفرنسية ١٩٢٥، كما ظهرت له سنة ١٩٢٨ دراسة عن اخوان الصفا ، ودراسة عن ابن سينا للدكتور جميل صليبا ١٩٢٦ ، ودراسة ابو العلاء العفيفي عن ابن عربي عام ١٩٣٠ ، وفي هذه الكتب ايضاً الجديرة بالذكر ثلاثة ازمنه للفلسفة العربية اولها تعريب عبد الهادي ابو ريده لتاريخ الفلسفة في الاسلام ، لدى بورو سنة ١٩٤٨ ، وثانيها (التمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية) الذي وضعه عبد الرزاق ١٩٤٤ وثالثهما الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيق ، للدكتور ابراهيم بيومي مدكور الذي صدر ١٩٤٩ .

يتّهم بالزندقة والإلحاد . سئل المحدّث الأصولي الفقيه أبو عمر تقي الدين الشهرزوري المعروف بابن الاصلاح (توفي عام ٦٤٣) ماحكم الله في من يشتغل في المنطق والفلسفة فأجاب : (إن الفلسفة أسّ السّفه والانحلال ومادة الحيرة والضلال ، ومثار الزيغ والزندقة ، ومن تفلسف عميت بصيرته من محاسن الشريعة ، ومن تلبّس بها تعليماً وتعلّماً قارنه الحرمان والخذلان ، واستحوذ عليه الشيطان). وسار على نهجه كذلك ابن الجوزي ، والذهبي والسيوطي ، والمقريزي ، وطاش كبرى ذاده وغيرهم. إذ كان هؤلاء يرون أن النظر في الفلسفة الإلهية لايتفق وأحكام الشريعة ، وان الاشتغال بها يجرّ على الملّة ما لايوصف من المحنة والبلاء . حتى لقد حذّر الغزالي وابن خلدون من معاطب الفلسفة اليونانية ، وأوصيا بعدم مطالعة كتبها قبل التمكن من الثقافة الدينية(١) . وعندما نشر الدكتور شبلي شميّل في عصرنا الحديث فلسفة النشوء والارتقاء ، وقف بعض الناس منها موقفاً سلبياً ، وكذلك كان موقفهم في آراء فرح أنطون بحجة الخوف من معاطب فلسفة مخالفة في زعمهم للكتب السماوية ، شأنهم في ذلك شأن جميع الذين أنكروا فلسفة (داروين) في أوروبا وأمريكا لتقصيرهم عن إدراك غايتها ، ولعجزهم عن التوفيق بينها وبين الدين(٢). ونستطيع القول إن أكثر انتاجنا الفلسفي حتى الآن ، اقتباساً كان أو إبداعاً ، لايزال في مرحلة التخبّط والاضطراب . فكيف كان ذلك في الفترة التي نعنيها في دراستنا هذه ؟ .

ومهما يكن من أمر ، فإن العالم العربي الحديث لم يتمخّض بعدُ عن فيلسوف عربي كبير على طراز أفلاطون ، وأرسطو وابن سينا ، وابن رشد ، وليبتز ، واسبينوزا ، وكانت ، وبرغسون ، وهيغل وديكارت ، وماركس . . الخ ، ومعظم من اشتهروا به حتى الآن لايعدّون إلا كواكب خفاقة تستضيء بنور غيرها فتتلألأ دون أن تضيء العالم بأشعتها . قد يقول البعض على سبيل المثال ، ان جبران خليل جبران فيلسوف ، لكنه بدون مذهب ، وكذلك عباس محمود العقاد ، فهو رغم غرامه الشديد

(١) صليبا جميل : الانتاج الفلسفي في مائة عام ،دراسة نشرت في كتاب الانتاج الفلسفي في المائة عام الاخيرة ٥ ،ص ٦

(٢) المصدر السابق : ص ٧

بالتأملات الفلسفية وحذقه فيها ، لم يحاول أن يجمع آراءه المتفرقة في مذهب فلسفي منظم . . وهذا ماينطبق على غيرهم من المفكرين العرب(١) ،ولا بُدّ لنا أن ننبّه إلى أن هناك مؤلفات أدبية لاتخلو من التأملات الفلسفية(٢)، ولكن الصفة الغالبة على هذه المؤلفات أقرب إلى الأدب الرفيع منها إلى الفلسفة ، فهي ذات صفة فلسفية بالمعنى الواسع لا بالمعنى الفني الدقيق ، أو قلْ إذا شئت ، إنها مقالات علمية تأملية بلغت من السمّو درجة عالية ، ولكنها لاتشرب من نبع فلسفي خالص ، ولاتعبّر عن مذهب حكمي متّصل الحلقات . ومع أن الأديب الملهم لايختلف عن الفيلسوف المبدع إلا في الصناعة . لأن كليهما يتصور معنى واحداً أو خيالاً واحداً ، ولكن الأديب لايتصور ذلك المعنى إلا ليعبر عنه بالألوان الرائعة والتشابيه الجميلة والاستعارات المبتكرة ، فلا يهمه أن يقيم البرهان على صدق قوله ، ولا أن تكون الأخيلة التي يتصورها وجودية أو غير وجودية ، لأن غايته تحقيق الجمال لاإثبات الحق ، أما الفيلسوف فإنه إذا تصوّر المعنى ، نظم الأدلة لإثبات صدقه ، ثم ربطه بغيره في المعاني ربطاً منطقياً ، محاولاً بذلك إقامة هيكل عقلي مطابق لهيكل الوجود . على أن هناك من آثر الاهتمام والعناية بتاريخ الفلسفة فطبقوا الطريقة التاريخية في شرح المذاهب الفلسفية ، وألّفوا في اللغة العربية واللغات الأجنبية كتباً كثيرة لاتخلو من النظر الدقيق ، والتحليل العميق،(٣) لكن أكثرهم لاحق للفترة التي نعنيها بدراستنا هذه . والجدير بالذكر والأهمية أن المجتمع العربي الذي استبدل اليوم بهذا الموقف السلبي تجاه الفلسفة موقفاً ايجابياً صريحاً ، فأصبح الناس يأنسون بالعكف على الفلسفة ، ويحلّونها دار الأمان . وأصبح التشجيع لنشر الثقافة الفلسفية وتشجيع العلماء على ترجمة الكتب الفلسفية وتأليفها مألوفاً لأسباب متعددة ، منها إحياء التراث الثقافي القديم ،

---

(١) هناك من اهتم بتاريخ الفلسفة م

(٢) منها مؤلفات جبران خليل جبران ، وامين الريحاني ، وطه حسين ، وعباس محمود العقاد وميخائيل نعيمة .

(٣) من هؤلاء : مصطفى عبد الرزاق ، واحمد امين ويوسف كرم ، وابراهيم مدكور ، والاب قنواتي ، وعبد الرحمن بدوي ، وعثمان امين ، وكامل عياد وعادل العوا ، وحكمت هاشم ومحمد البهي ، ومحمد ثابت الفندي ، وابي العلاء عفيفي ،وخليل الجر ، وعلي سامي النشار ونجيب بلدي ، والاب فريد جبر ، وجورج طعمه ، والبيرنصري نادر ، واحمد فؤاد الاهواني ، وماجد فخري .

واطلاع العرب المحدثين على تراث أجدادهم من كبار المفكرين والفلاسفة . كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد . . . الخ وإعادة مجدهم القديم . لأن في ذلك تحضّرهم وسبيل مجدهم وتقدمهم . ومن هذه الأسباب أيضاً قيام بعض المفكرين المتأخرين بالدعوة إلى تحكيم العقل والوجدان في اصلاح حياة الناس ، مثال مافعله (محمد عبده) الذي دعا إلى اعتبار النظر العقلي أصلاً من أصول الدين . فبيّن أنه لافرق بين الفلسفة الصحيحة والدين الكامل ، لأن الفلسفة الصحيحة هي النظر في الغايات والأسباب والمسّببات . ولأن الدين الكامل علم ووزن عقل وقلب . فكر ووجدان ، وهيهات أن يقوم بين الفلسفة الصحيحة والدين الكامل تعارض مادام كل منهما يعتمد على العقل في تحديد أغراضه .

ومن هذه الأسباب أيضاً اتّصال العرب بالحضارة الأوروبية الحديثة ، واطلاعهم على أن الفلسفة رائجة الأسواق فيها . حيث وجدوا انه من الواجب أن يمدوا أبصارهم إلى أقصى حدود النظر ، وان يأخذوا من الغربيين جميع مظاهر حضارتهم .ومن هذه الأسباب أيضاً محاولة الفكر العربي تخطي صعوباته نحو التقدم على غرار مافعله المفكرون الأجانب . وإذا كان الفكر العربي الحديث لم يبلغ مابلغه الغرب الأوربي من التقدم والتطور ، فمردّ ذلك إلى أن رجاله الذين كانوا ومازالوا يقيدون أنفسهم بالظروف الاجتماعية والسياسية المحيطة بهم خوفاً على أنفسهم من الأذى . ولذلك كنا ومازلنا نجدهم يغطون مايقولونه بحجاب من الاصطلاحات الغامضة أو يعبرون عنه بالرموز . وإذا تركوا طريق الرمز والتلميح وسلكوا طريق الإبانة والتصريح ، لم ينشروا من الآراء إلاّ ما كان موافقاً للعقائد الموروثة ولم يترجموا من الكتب ، إلاّ ما كان صالحاً لتأييد بعض الأغراض السياسية والاجتماعية . ومعنى ذلك كله أن الثقافة العربية الحديثة لاتزال حتّى الآن مقيدة ببعض العوائق ، وأهم هذه العوائق : حرية الفكر . والانقياد للقسر الإجتماعي . اضطرار المفكر بقصد أو بغير قصد إلى التزام بعض الاتجاهات السياسية أو الاجتماعية ، اننا بأمسّ الحاجة إلى حرية الفكر في وطننا العربي ، بغض النظر عن كافة الظروف والمعوقات التي تتحكم بها . لأن إطلاق حرية الفكر أول شروط التقدم ، وليس فيها من خطر حتّى على العقيدة الدينية ، لأن هذه العقيدة أقوى من أن تتصدّع بمعاول العقل ، لابل قد يكون في هفوات العقل تأييد لها

ورجوع إليها . ومهما يكن ، فان العوامل القومية والسياسية والدينية والاجتماعية والاقتصادية قد أثّرت في تطور الفكر العربي . وان كان من الواجب أن لانخضع لها ، وسبب ذلك أن في كل انتاج فكري عنصراً ذاتياً لا يمكن تحديده بالمؤثرات الخارجية ، لأن الفكر وفلسفته ليست رد فعل بسيط على مؤثر خارجي ، وإنما هي بذاتها فعل أصيل متصف بالحياة والقوة . والدليل على ذلك القيود الإجتماعية التي تضيّق الخناق على المفكر وقد تكون سبباً في ثورته عليها . كما أنّ تحرر الإنسان من جميع القيود الخارجية ، قد يكون سبباً في تمييعه وتبدّد نشاطه . فليس يصح أن نعلّل ركود الفكر في المجتمع العربي بالأسباب الخارجية وحدها ، لأن الظروف الاجتماعية لاتؤدي عملها بمعزل عن الارادة الإنسانية الفاعلة . ولأن هناك إلى جانب هذه الظروف أسباباً ذاتية ترجع إلى خبوّ ضياء العقل بتأثير الجهل . ومع ذلك فإن المذاهب الفكرية الفلسفية لاتنتشر في المجتمع إلا إذا وافقت طبائع أهله ولاءمت منازعهم واتجاهاتهم ، لأن الفكر الفلسفي الحر الذي ينتشر في المجتمع يكون متولداً من عقول أهله ، أو يكون وارداً عليهم من الخارج بطريق الاقتباس . وسواء كانت الفكرة أصلية أم مقتبسة ، فإنها لاتعبر عن منازع الشعب إلا إذا اتّحدت بكيانه الحي وبدلت وجهة نظره إلى الحياة .

في كل الأحوال، كانت حالة العرب العقلية في الفترة التي نعنيها بدراستنا جزءاً لايتجزأ من حالة الشرق ، فهي بالنسبة للمستقرىء في تلك الفترة قد بلغت أقصى الغايات من التأخّر والإنحطاط . ومردّ ذلك يرجع إلى داء الجهل الوبيل الذي أطبق ظلامه على بلدانه جميعاً . لقد كانت هذه البلاد مباءةً للأوهام والخرافات المهلكة، وقرارة للعادات والبدع الموبقة . وبهذه العلل الفتاكة سادت بين أهله الأساليب الضارة في حياتهم ومعاشهم ونظمهم ، حتى أصبحوا في ساقة الأمم تأخّراً وذلا. وبجانب هذه الأدواء انتشر فيهم داء التفرق المهلك ، لا بين الأمم الشرقية وحدها بل بين أفرادها . فلا تجد رابطة اجتماعية تجمعهم على الاتحاد فيما يعود بالنفع عليهم، ولا ترى صلة إنسانية تربطهم ليتعاونوا على مافيه مصلحتهم . وبذلك أخذهم الفقر في كل أقطارهم ، رغم غنى بلادهم واتساعها وخصبها ، ولكنهم كانوا يجهلون ولايعلمون طُرُقَ الانتفاع بها . وشملهم الذل والهوان ، على قوتهم وكثرة عددهم.

وتركوا بلادهم نهباً مقسّماً بين الأوربيين ، ورضوا بأن يكونوا له خدّاما طائعين. كانوا في جهلهم وغبائهم لايعرفون الاقتصاد في الانفاق حتى يحفظ أموالهم ويدّخروا مايزيد على نفقاتهم ، فترى من كان منهم ذا سعة في المال لايعرف كيف يدبّر أمر حياته بالقسط ، بل يركب مطايا التبذير ويطلق عنان أهوائه ، ولا يكتفي بانفاق إيراده ، بل يستدين بالربا الفاحش ليشبع نهم أغراضه . إضافة إلى التبذير والاسراف في الانفاق على ولائم أفراحهم وأمواتهم . ومما أدى إليه جهلهم ، انهم كانوا لايعرفون للمرأة حقاً . ولالشخصيتها واجباً ، وكانوا يعتبرون تعليمها حراماً ، وظهورها بين الناس دعارة . ومن الأدواء الفتاكة التي أصابت الشرق بشكل عام، والعرب بشكل خاص (داء التواكل ، أو التوكّل) الذي كبّل عقولهم عن التفكير ، وأيديهم عن العمل ، وأرجلهم عن السعي ، فانصرفوا عن تسخير نواميس الكون، وأسباب الداء إلى كل شيء لهم في الحياة ، وتركوا أرضهم وجميع مرافقهم إلى الأجنبي ليستعمرها بعلمه وتجاربه وإليه ينظرون .

(وقد اورثهم هذا « التواكل » أمثلة يرددونها بينهم ويتكئون على مهادها في نومهم . وقد أصابتهم هذه الأمثلة بالشلل الاجتماعي ، وأقعدتهم عن الحركة والسعي في الأرض، مثل قولهم : (سيبها على الله) (لاتفكر ولها مدبّر) (أصرف مافي الجيب يأتيك مافي الغيب) (مراد الخالق كم الخلق ماهم عليه) (لهم – أي للأجانب الدنيا– ولنا الآخرة) (الذي يتزوج أمّنا يصبح عمّنا) . وغير ذلك من الأمثلة التي جعلتهم يرمون أمورهم على غارب الغيب ، ويتركون له أن يأتيهم بكل نفع ، ويدفع عنهم كل ضرر . وناهيك عن التوسل بالقبور والاعتماد على حديث كذب مشهور بين الجمهور من العوام وهو: (إذا أعيتكم الأمور، فعليكم بأصحاب القبور) . ومن تركهم لاتخاذ الأسباب مثلا (إنّ أحدهم إذا أصابه مرض لايلجأ إلى وسائل الطب المعروفة ، بل يعتمد على الدجّالين ليداووه بالتعاويذ والأدعية ، أو يذهب إلى أحد الأضرحة متوسّلاً بما فيها ليشفى من مرضه ، وبذلك تذهب النفوس فريسة للأمراض والعلل . وقس على ذلك في كل أمورهم وأحوالهم) (١) .

---

(١) لبوريه ، محمود : سلسلة توابغ الفكر العربي ، دار المعارف بمصر ١٩٧١ ، ص ٤٢

والكلام في عاداتهم وخرافاتهم وأوهامهم يطول ،حتى ليملأ مجلدات ، ولأن هذه الخرافات قد أغرقت فيهم، فانها قد أوهنت من أخلاقهم الكريمة . فتجد كل فضيلة قد غابت عنهم ، وكل رزيلة قد انتشرت بينهم ، وستر الحرمات قد هتكت فيهم. بغير خشية ولا حياء .

ولأن الأجنبي العثماني والأوربي تحكم فيهم ، واستعمر بلادهم، يريد أن يدوم سلطانه عليهم ويستمر نفوذه فيهم ، فقد مد لهم في حبل ضلالهم ، وزين لهم من خرافاتهم ، وأعانهم على أوهامهم ، وحرمهم العلم النافع الذي يشفي من دائهم . أو يوقظهم من سباتهم . ولم يكن الأجنبي وحده هو الذي استحوذ عليهم وفي سبيل تحقيق رغائبه سخرهم ، وانما كان بجانبه حكامهم الذين كانوا بجهلهم ، وبما فطروا عليه من الظلم والجور ، أشد من الأجنبي عليهم في التحكم فيهم واستنزاف أموالهم. وكانوا يفعلون ذلك لأنهم لايستطيعون الحياة الا في ظل جهل شعوبهم ، فكان هؤلاء الحكام من أجل ذلك لايريدون من المحكومين الا أن يهيموا في جو الخرافات والأوهام التي تغطي على مصايرهم وتفقد قوة التمييز فيهم . فلا يبصرون مظالم هؤلاء الحكام وإسرافهم .

سنة الحياة في الحكام الظالمين ، ولن تجد لها تبديلا .

فالجهل ، والأجنبي ، والحاكم المستبد ، كل أولئك قد تسلطوا حتى بلغوا حالة تحسبهم من الأحياء بين الأمم ، لكنهم في حقيقتهم في حكم الرمم .

بشكل عام ، فإن للبحث الفلسفي والعلمي « ظروفاً وشرائط لايمكنه أن يحيا بدونها ، وفي مقدمتها الحرية ، ففي عصور الظلم والقسر تختفي الفكرة الحرة ، وتتضاءل وراء ستار من صيغ معقدة ، وعبارات غامضة ، ويصبح الناس وكأن لاهم لهم إلا محاكاة لفظية ، وجمل جوفاء لاقيمة فكرية عالية لها . ومن شرائط البحث الفلسفي والفكري أيضاً بيئة خاصة ترعاه وتتعهده ويكاد تاريخه يدور حولها ، وقديما حدثونا عن أكاديمية أفلاطون وقيم أرسطو ، ورواق استيوس . وفي العالم العربي عرفنا دار الحكمة وجماعة إخوان الصفا والأزهر والزيتونة ، وجامع القيروان .

والمدارس النظامية ، وفي التاريخ الحديث رأينا المدرسة الانكليزية وفي مقدمتهم لوك وهيوم وباركلي ، وفي فرنسا رأينا ديكارت ، ومالبرانش ، وروسو وسبينوزا ، وفي ألمانيا رأينا كانت ، وهيغل وماركس . وكذلك المدرسة الوجودية سيبرز ، وسارتر ... وغيرهم . ومن شرائط البحث الفلسفي كذلك اتّصال عالمي ، وتبادل ثقافي ، لأنه بحث إنساني قبل أن يكون قومياً أو وطنياً . وقديماً قيل ان العلم لاوطن له ، ويكفي أن نذكر هنا أن أفلاطون واقليدس رحلا إلى الوطن العربي (مصر) وأفادا من فلسفته ، وان فتوحات الاسكندر ربطت من قديم ، الفكر الغربي بالفكر العربي ، وان الثقافة اليونانية لم تبق في مدرسة الاسكندرية على نحو ماكانت عليه في أثينا . والفكر الاسلامي أيضاً فتح صورة للتعاليم الشرقية والفلسفات الغربية . ثم نظروا إلى ذلك كله نظرة خاصة أخرج بها علما وفلسفة تسابقت أوربا في القرون الوسطى إلى اقتنائها » (1) .

وإذا شئنا أن نطبق هذه الشروط على نهضتنا الفكرية في الفترة التي نعنيها بدراستنا ، وجدنا أنها سارت ضمن عوائق متعددة ، لأن واقع الوطن العربي الذي ألمحنا إليه لايساعد على ذلك . فقد ورثت قرون سابقة — القرن الثامن عشر والسابع عشر — من حيث التخلف العقلي ، والتأخر الفكري الذي ظهر في البلاد العربية بصورة عامة واضحة . « فقد ضاعت كل بقية من الحركة الفكرية والعلمية والأدبية التي كانت سائدة في ماضي الحضارة العربية . وبلغ سوء حال الأدب في ذلك العصر أنه لم ينبغ في البلاد حتى ولا شاعر واحد يستحق أن يشار إليه . واقتصرت الحركة العلمية على وجود طائفة من العلماء والشيوخ الذين اهتموا بتأليف الشروح والحواشي والتعاليق والتفاسير ، بدلاً من الاهتمامات بالابتكارات الأصلية في العلوم . حيث تحوّلت الأصالة الفكرية إلى ضحالة ، حتى في مجال اللغة العربية التي نافستها اللغة التركية ، ولكنها لم تتمكن من طردها . حيث هبط مستوى التأليف الخالق المبتكر إلى درك من الجدل العقيم ، والتعليم السقيم ، والحواشي المرزولة ، التي لاترتفع إلى مستوى الأصلاء في التفكير ، ولا تعدو أن تكون مجموعة من الاعتراضات

---

(1) بركات ، سليم : الفكر العربي الحديث ، مطبعة ابن خلدون دمشق ١٩٨١ ، ص ٣ — ٤

المفردة التي لاتدل على استجماع فكر . ولا تأصّل رأي ، ولا استنباط علم » (١)
والسبب في ذلك . فترة الانقطاع التي مرّ بها الوطن العربي منذ القرن الرابع عشر حتى القرن الثامن عشر . حيث طغت على العالم العربي ظلمة قاتمة . ضاق فيها الفكر . والأفق فكثر المحرّم وقلّ المباح ، وأجدبت العقول ، واغلق كثير من معاهد العلم الكبرى ، وما استمر منها استمر بتحرّك ضيّق محصور . وانقطعت الصلة بالعالم الخارجي تحت تأثير ظروف سياسية واجتماعية عاناها الوطن العربي أشد المعاناة . ففي القرن الحادي عشر حمل الغزالي حملته الشعواء على الفلاسفة والفلسفة ، وتلتها الحروب الصليبية ، التي صرفت الأذهان عن البحث والتفكير ، ثم جاء غزو التتر في القرن الثالث عشر فأهلك الحرث والنسل في الشرق . وقضى على كثير من معالم الحضارة والمدنية ، ولم يكن المغرب أحسن حظاً ، فقد بدأت حروب الطوائف والدويلات المتنافسة تنهكه منذ القرن العاشر . وما ان جاء القرن الثالث عشر حتى هزم الأسبانُ دولة الموحدين ، وفي أخريات القرن الخامس عشر سقطت مملكة غرناطة ، التي كانت العقبة البقية الباقية للحكم الاسلامي في الاندلس . والوطن العربي الذي كان يملك طائفة من الأمصار التي عرفت بشيوخها وطلابها ومعاهدها كالبصرة ، والكوفة والفسطاط . ودمشق ، وبغداد ، وصنعاء ، والريّ ، والموصل ، والنجف ، وتونس . وفاس ، والقيروان . وقرطبة إذانقرضت ولم يبق منها إلا أربعة هي النجف ، والقاهرة ، وتونس وفاس . ففي كل واحدة منها أنشئت جامعة إسلامية ، أو أنشئت مدرسة عربية ، لها شيوخها وطلابها. ولكن دراساتها كانت منصبّة على العلوم الدينية . واللغة ، وإن اختلفت في نزعتها الطائفية التعصبية . فالفكر العربي قبل الفترة التي نؤرخ لها ركيك متنوع جامد مقلد غير مبتكر . عاش على الماضي دون أن يكون له في الحاضر صلة ، فقد جهِلَ التطور والتقدم ، ولم يشعر بأي اجتهاد أو حرية .

ثالثاً — بداية نهضة فكرية

ولكن، في القرن التاسع عشر . بدأت الظروف تتغير ، والأحوال تتبدل . حيث هبّ نسيم الحرية ، وبدأنا نعود إلى أنفسنا ، فأخذنا نفكر في الاستقلال وننظر في

(١) حسن ، محمد عبد الغني : سلسلة نوابغ الفكر العربي ، (٤٠) دار المعارف بمصر ١٩٦٨ ص ١٥ — ١٦ .

أفكار غيرنا من الأمم . ولا شك في أن الحملة الفرنسية على مصر ، برغم آثارها السياسية ، كان لها أثرها في التجديد ، وتلتها الحركات الاستقلالية ، التي بدأت في القرن التاسع عشر ، والتي حاولت أن تتسلح بأسلحة العلم الحديث ، وكان للثورة الفرنسية أثر كبير . كل ذلك كان له بدوره من أجل نهضة فكرية عربية يميناً وشمالاً ، أثمرت حينا ، وأبطأت حيناً آخر . وقد هيأ لها وعي جديد ، وقيادة فكرية جريئة . . وأخذ العالم العربي في الاتصال بالغرب ، فبعث ببعوثه إليه واستقدم علماءه ليدرّسوا في معاهده ، ولا شك أن رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك كانا على رأس الرعيل الأول الذي عاد من أوربا ليحمل راية النهوض والتجديد (١) . وزحفت إلى الوطن العربي أفكار جديدة جاءته بشكل خاص من أولئك الذين تأثروا بالثورة الفرنسية . من هذه الأفكار « الحرية » كانت الكلمة تستعمل في الأدب الديني الإسلامي من حيث علاقتها بالجبر والاختيار وحرية الانسان . لكن الذي وصل إلى بلادنا في هذه الفترة هو المعنى المدني للكلمة : الحرية من حيث دلالتها الاجتماعية والسياسية ، من حيث علاقة الفرد بالسلطة والمجتمع ، ومن حيث العلاقة المباشرة بين الأفراد أنفسهم ، هذا شيء جديد . وهنا يطالعنا ، بالنسبة إلى مصر وجه رفاعة . ففي كتابه المرشد الأمين لتعليم البنات والبنين ، يتحدث عن الحرية حديث من خبرها وعاشها . وأدرك معناها وعرف الحاجة إليها . فهي (نظرة طبيعية ، وسلوكية ، ودينية ، ومدنية وسياسية مقرونة بفكرة المواطنة (٢)) . وسنعالج ذلك عندما نناقش المواضيع المتعلقة بعلاقة الحرية في القضايا الاجتماعية والسياسية في هذا الكتاب .

---

(١) وليس في وسعنا ان نعرض لهم جميعا ، ولكن سنذكر البعض منهم وان كان لاحقا للفترة التي نؤرخ اليها ، فمن يذكر التصوف ولا يذكر امثال ابي العلاء العفيفي ومصطفى حلمي ، وعبد الحليم محمود ، ومن يذكر المعتزلة والفرق الاسلامية ولايذكر امثال محمد البهي والخضري ، وابو ريده ، والبير نادر ، ومن يذكر ابن سينا ولايذكر امثال جميل صليبا والاب قنواتي والاهواني ومن يذكر اخوان الصفا ولايذكر عادل العوا ومن يذكر الغزالي ولايذكر الاب بويج وحكمة هاشم ، والاب فريد جبر ، وسليمان دينا ومن يذكر ابن رشد ولايذكر امثال محمد يوسف ومحمود قاسم ومن يذكر اثر الهلينستية وشرح ارسطو المتاخرين في العالم العربي ولايذكر عبد الرحمن بدوي ومن يذكر ديكارت ولايذكر عثمان امين ، او بركلي ولايذكر نجيب بلدي ، او رسل ولا يذكر زكي نجيب محمود ... الخ .

(٢) صرف ، فؤاد : الفكر العربي في مائة عام ، ص ١٤ .

ولقد ساعد في إيجاد مناخ ملائم للحرية في الوطن العربي عدّة عوامل ، منها سياسي قومي ومنها اجتماعي ثقافي .ولقد كان – بالرغم من تباين الآراء بين المفكرين العرب – إتّفاق على بذر بذور المعرفة بين جميع أفراد الأمة ، وبدأت المطابع تنشر المؤلفات على نطاق ضيق ، إلى نشر بعض الذخائر القديمة ، وعمل السوريون مع المصريين في ميدان الصحافة ومجالات الفكر الأخرى ، ووفق معطيات القرن التاسع عشر برز روّاد اعتبروا الأوائل للنهضة الفكرية في الشرق العربي ، وفي طليعة هؤلاء الرواد ، الطهطاوي ، والأفغاني ، وعبده . والشدياق ، والكواكبي ، وبطرس البستاني ، وإبراهيم اليازجي وأديب إسحاق ، وسليمان البستاني ، ومصطفى كامل ، وقاسم أمين ، وجرجي زيدان ، ويعقوب صروف ، ومحمد كرد علي وشوقي ، وحافظ ، والمطران ، والزهاوي ، والرصافي ، وجبران ، ومي زيادة، وخير الدين التونسي ، وعبد الحميد بن باديس ، وعبد الله النديم وأديب اسحاق، وسعد زغلول ، وغيرهم إذ كان « لصيحات هؤلاء المفكرين أثرها في افتتاح المدارس وتأسيس الجمعيات العلمية ، والأدبية ، وغير ذلك من مقوّمات البحث الفكري. ولقد لقي هؤلاء المفكرون الكثير من الاضطهاد نتيجة أفكارهم التحررية التي كانت لاتتماشى مع الواقع المتخلف للمجتمع العربي في حينه . فحاربتهم السلطات الحاكمة وشوّهت مقاصدهم ، واختلقت الأكاذيب حول دعوتهم الإصلاحية ، كما حاربتهم القوى المتخلفة باسم الدين تارة ، وباسم الحفاظ على التقاليد تارة أخرى وألصقوا بهم الزندقة والإلحاد : « بقصد إيقاف عجلة التحرر » (١) . ولم يأت مستهل القرن العشرين: الا ّ وشاهدنا إقبالا للعلماء والمفكرين على تدبّر التراث العقلي والفلسفي القديم وإحيائه وتدارسه ، ولقد تميزت بداية القرن العشرين ، بالنسبة للمفكرين العرب بطابع عقلي ، أوسع مدى وأبعد غوراً عمّا كان عليه في القرن التاسع عشر . فالتراث الأدبي واللغوي الذي كان من مفاخر العرب لم يكن إلا الإطار الشكلي الذي عبّر العرب من خلاله – قديماً وحديثاً – عن أهمّ شجونهم العقلية والروحية ، لذا كان من الطبيعي أن تمهد النهضة الأدبية للنهضة الفكرية ، وأن يعمد العرب إلى معالجة

---

(١) الكيالي ، سامي : نوابغ الفكر العربي ، رقم٢٦ ، دار المعارف مصر ، ١٩٦٠ ص ١٤ – ١٦ ، راجع رقم ٢٥ من نفس السلسلة بقلم وداد سكاكيني ، ص ١٣ – ١٤

شؤون الفكر والروح معالجة رصينة ، مستوحين من تراثهم الفكري القديم أولاً ، وماضين قُدماً بالحياة الفكرية في شتى أشكالها ، ثانياً .

أمّا العوامل التي أفضت إلى قيام هذه النهضة الفكرية في مطلع هذا القرن فكثيرة ، منها : « عوامل تاريخية صرفة تتصل بطبيعة الحس الزمني والحرص على وَصْلِ الحاضر بالماضي بمآثر الأجداد ، واعتبارها جزءاً من الذخيرة الروحية الواحدة للأمة ، ومنها عوامل قومية وسياسية ، تتصل باستتباب الوعي القومي والشعور العارم بهوية قومية واحدة ، ذات جوانب عرقية ولغوية وثقافية معينة ، ومنها أيضاً عوامل كيانية تتّصل بما يمكن دعوته منطق الحياة العقلية الذاتي . فالحياة العقلية لابد أن تمر بمراحل مختلفة تبلغ أوجها في هذا الإقبال على تدبّر مسائل الذات الطبيعية والله ، تدبّراً عقلياً وتقلبها على وجوهها ، وتقف منها موقفاً كيانياً واضحاً ، وتطبيقها على جوانب الحياة العامة بشكل واعٍ » (١) . ولهذه الأنماط من العوامل جانب سلبي لابدّ من الإشارة إليه هنا في مجال البحث ، إذ اقترن بقيام الوعي القومي ، وحركات التحرر السياسي ، والفكري العربية ، بدافع إثبات العرب لهويتهم الفكرية المستقلة في وجه الحضارة الغربية ، والتدليل على أن إرثهم الفكري لايقصر عنها شأواً . لهذا عمد العلماء والمؤرخون إلى إحياء هذا الإرث ، ولاسيّما ما كان يتصف منه بطابع عالمي في بابي العلم والفلسفة أولاً ، وإلى التعليم عليه وشرحه والترويج له ثانياً ، ثم التطرق من ذلك إلى الجري في حلبة التفكير الفلسفي الخلاّب ثالثاً ، على غرار أقرانهم في الغرب » (٢) . وما الدّور الذي لعبه كلٌ من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في رؤيتهما للإسلام الجديد وطاقاته المهدورة الا تأكيداً على ذلك ، « فالإسلام في نظرهما صالح لجميع العصور ، وما الوهن والانحطاط الذي ابتليت به الشعوب الإسلامية إلاّ نتيجة تقاعس المسلمين أنفسهم ، ودسائس الأجانب ومكائدهم .... لانتيجة فسادٍ ذاتي في تركيب معتقدهم الديني ، كما يزعم الخصوم . فهذا المعتقد يرتكز على ركائز العقل ، ويقول بالحرية والاختيار ، وينكر التواكل والخمول . ولكن المسلمين قد

---

(١) فخري ، ماجد : دراسات في الفكر العربي ، ص ٢٤٤ .

(٢) المصدر السابق : ص ٢٤٥

ضلّوا سواء السّبيل وتنكّبوا عن الاهتداء بهدي دينهم وصاروا إلى ماصاروا إليه من الانحطاط والجمود ، فلزم للخروج من هذا المأزق أن يبعثوا الإسلام من جديد ، ويطهّر من الشوائب التي لحقت به عبر تاريخه الطويل ، ورجوعه إلى نهج السلف الصالح الذين أرسوا قواعد العقيدة الإسلامية ، وفتح باب الإجتهاد الذي كان المعدن الذي اشتقت منه المذاهب الفقهية ، لكي يتسنى للعالم أن يؤوّل التعاليم الإسلامية تأويلاً جديداً يتلاءم مع روح العصر (١) . وهذه الدعوة حمل لواءها في مطلع القرن العشرين نفر من تلامذة محمد عبده ، وفي طليعتهم الشيخ محمد رشيد رضا ، مؤسس مجلة المنار الذي لم يكلّ عن المناداة بأصالة الإسلام . وصلاحيته لكل عصر ،

هذه الحركة الإصلاحية التي ألمحنا إليها لازالت ثمارها تنبثق عن أقلام الأدباء والمفكرين في الشرق العربي ، والجانب الحِجاجيّ يهيمن على نتاج المشتغلين فيها بالقضايا الدينية . هذا الجانب يأخذ جانب الانتصار للإسلام ، ودرء الهجمات التي يتعرّض على يد المستشرقين ، ومن سلك مسلكهم ، واتّهامهم بالغرض تارة أو بالتقصير عن إدراك حقيقة الإسلام طوراً . وهذا مافعله بالضبط « المعتزلة في القرن الثامن والتاسع في ردودهم على الدهرية والمانوية والبراهمة وسواهم من مفكري الإسلام » (٢) . ويتراوح هذا الحِجاج بين المعالجة الرصينة للمآخذ التي يأخذها الخصوم على الإسلام وتفنيدها على أساس العقل والمنطق من جهة وبين التّشنيع والاستنكار والمكابرة ، في الردّ على هؤلاء الخصوم ، من جهة ثانية .

وبعض مفكرينا نظروا إلى هذه المسألة بمنظار آخر مختلف ، من خلال تفسيرهم للمضمون الروحي للعقيدة الإسلامية تفسيراً جديداً ، والذّود عنها بوسائل أخرى ، أقرب إلى العقل والمنطق وأوفى بحاجات العصر الحديث . وعلى رأس هؤلاء علي عبد الرزاق « الإسلام وأصول الحكم » إذ دعا إلى فصل الجانب الروحي عن الجانب

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٤٦

(٢) المصدر السابق : ص ٢٤٧ ... مثل هذا الاتجاه لاحقا للفترة التي ندرسها . محمد الغزالي عمر فروخ ، وسيد قطب ، راجع كتاب (الاسلام ومشكلات الحضارة) لسيد قطب بمصر ١٩٦٢ ص ١٦٥ .

الزمني في الإسلام ، والرفع من شأن الجانب الأول وتنزيهه عن شروط الصيرورة والتحول التي لابد أن يخضع لها الجانب الثاني . ذلك أن الأول متصل بحقيقة إلهية أزلية ثابتة ، بينما الثاني متصل بالرؤيا البشرية لمجتمع صالح ، تتغير فيه الأحكام بتغيّر الأزمان ، ويتذرع فيه الناس دون حرج بالوسائل البشرية للتشريع . ومن أهم الحجج على ذلك أنهم مضطرون في بلوغ هذا الغرض ، في ميدان السياسة والاقتصاد وما عداهما » (١) . إلى استعمال القوة أو الإكراه ، وهيهات أن يسوغ استعمال القوة أو الإكراه في نشر دعوة روحية جوهرها تطهير القلوب من الضغينة ، وتنقية العقائد من الخرافات . فامتياز أي دعوة دينية على ماعداها منوط بشمولها ، وسمو شعائرها ، وهنالك اتجاه آخر زعم أن الدين خرافة ، ومن الواجب الابتعاد عن قضاياه . يمثل هذا الاتجاه من تأثروا بالأفكار الداروينية ، والماركسية ، والوضعية المنطقية وسواهما . ويأتي في طليعة هؤلاء شبلي شميل « ولو لم يكن في الديانات سوى تقيّد حرية الفكر لكفى أن تكون علة شقاء الإنسان في دنياه » (٢) . والإنسان يمكن قوام شأنه وصلاح حاله بدون الديانات ، ومما يجب أن لايكون شك فيه . بل لايصلح حال الأمة إلا كلما ضعفت فيها شوكة الديانة ، ولا يقوى شأن الدينونة إلا كلما انحط شأن الأمة » (٣) .

في جميع الأحوال ، فقد تضمنت اليقظة العربية نوعاً جديداً من الإدراك فجلبت معها مفاهيم للتراث التقليدي ومحاولات للتكيّف مع المعطيات الجديدة ، وكانت هذه اليقظة في حالات عدة ، تجربة قاسية ، إذ أدّت على كل الصعد إلى تحولات وتغييرات مزقت التماسك الاجتماعي وعكست ، على الصعيد النفسي ، تزايداً في الوعي الذاتي ، وفي الإحساس بالاغتراب عن العالم . ولم تكن عملية التحديث العربي وليدة وعي فجائي عفوي ، وإنّما كانت نتيجة التحدّي ، الذي فرضه الغرب على كل

---

(١) عبد الرزاق ، علي : الاسلام واصول الحكم ، مصر ١٩٢٥ ، المقال الثاني من الكتاب . راجع المصدر السابق ، ص ٢٥٠ ، يمثل هذا الاتجاه الجديد في وقت لاحق للفترة التي نؤرخ لها ، خالد محمد خالد راجع كتابه ، من هنا نبدأ ١٩٥ ، ومعا على الطريق : محمد والمسيح ١٩٥٨ ، وكما تحدث القرآن — ١٩٦٢ .

(٢) شميل ، شبلي : المجموعة ، ج ١ ، ص ٥٢

(٣) المصدر السابق : ص ٥١

مستويات الوجود ، الاجتماعي ، والسياسي ، والاقتصادي ، والنفسي ، ولقد ظهرت اليقظة العربية كعملية تحديثية ، في ظل أوضاع معينة ، ومرت عبر مراحل محددة حيث نستطيع أن نصنف المفكرين العرب بمختلف فئاتهم ، ضمن نظريتين عريضتين : « التقليدية ، والتحديثية ».(١) . وان اختلفت وجهات نظر هؤلاء ضمن كل نظرية من النظريتين المذكورتين . ونفهم التحديثية هنا أنها كناية عن موقف إيجابي أمام التجديد والتغيير وأمام الحضارة الغربية عموماً . أما التقليدية فإننا نفهمها على أنها موقف سلبي تجاه كل أشكال التجديد وضد الغرب . وهكذا فإن التحديثية تمثل نظرة حركية عملية ومتكيفة في الأساس . بينما التقليدية موقف جامد ، وفي الأساس سلبي لايقدر على التفاعل الإيجابي مع العوامل الخارجية .

وبشكل عام، كانت نزعة أواخر القرن التاسع عشر تقليدية رجعية ، إذ كان التوجه الأساسي للتقليديين (المحافظين) توجهاً تاريخياً بالمعنى الوضعي للكلمة ، بل إنهم استمدوا الوحي والقوة من تقاليد تكوّنت عبر التاريخ . وإن مواقفهم الفكرية كانت تستلزم دائماً عودةً إلى الوراء. كان الماضي وليس الحاضر — لهم — محور العصر الذهبي ، لأن الماضي ممكن استعادته ، ويجب أن يستعاد يوماً . ومع أن الفكر التقليدي لم يناصر الوضع الراهن تماماً ، ولكنه لم يتنكر له . لقد مثّل النظام القائم بصفته الواقع الملموس الوحيد الاستمرار والصلة الوحيدة مع الماضي كما شكّل نقطة البداية للانبعاث والأساس الوحيد لمقاومة التهديد الأوربي ، وفي المقابل ، فان النظرة التحديثية كانت ترنو إلى أمام ، وترفض الوضع الراهن وتستمد فرضياتها المركزية من الفكر الأوربي وليس من التقاليد . كانت النظرة التحديثية طوباوية في الأساس إذ آمنت بأن العصر الذهبي كامن في المستقبل وليس في الماضي .

وإلى جانب التقليدية المحافظة، والتحديثية التقدمية، أو بينهما ، نمت حركة وسطية يمكن تسميتها الموقف الإصلاحي ، وكثيراً ما كان يشار إلى النزعة الإصلاحية على أنها تعني (التحديث الإسلامي) لكنها كانت كذلك في معنى معين، وإلى درجة محدودة

---

(١) شرابي ، هشام : المثقفون العرب والغرب ، دارالنهار للنشر ، بيروت ط ٢ ، ١٩٧٨ ، ص ٢٠

فقط . ذلك بأن النزعة الإصلاحية كانت محكومة بالتقاليد وهدفها الأولي حماية الدين و المؤسسات التي يقوم عليها ، وبالتالي لم تكن إصلاحية ، كحركة انبعاث، أكثر من نزعة محافظة ، إنما متنوّرة ومسلحة بإدراك عقلاني بوضعها ،وحاجاتها ، إذ عارض الموقف الإصلاحي في فرضياته الأساسية ونتائجه النهائية ، العناصر العلمانية والغربية في التحديث في فاعلية فكرية أشد من معارضة الموقف التقليدي المحافظ ، إذ كان أكثر عقلانية ، لكن الحركة الإصلاحية فتحت في الوقت ذاته ، الباب للتغيير ضمن حدود مرسومة . وكانت الإصلاحية حركة العلماء الشباب الليبراليين ، الذين أدركوا أن على الدين حتى يحمي نفسه بشكل سليم ، أن يتغلب على تصوّره الذاتي ، وأن يستعيد حيويته. وفي هذا المعنى ، كان هؤلاء مجدّدي الدين التقليدي ، وبالتالي كان حتمياً أن يصدموا بالمؤسسات التقليدية الراسخة.وهنا لابد من التمييز الأساسي بين الدّينيّين المحافظين،والدّينيّين المصلحين » (١) .ولعل أفضل طريقة لوصف التأقطب بين المفكرين العرب تحت هاتين النظريتين هو التالي :

المحافظون والإصلاحيون	التحديثيون
الفكر المستند إلى التقليد	الفكر المتجه نحو التّحديث
ميل للنظر إلى الوراء	ميل للنظر إلى الأمام
السلف	التقدم
التحجّر	العلم
السلطة	
العقيدة التي تتجاوز الواقع	العقيدة العلمية
التوجّه الغائيّ للفكر	التوجه المادي للفكر
نظرات ستاتيكية للقيم الاجتماعية	نظريات ديناميكية للقيم الاجتماعية
أزلية الحقيقة	بنية الحقيقة (٢)

(١) المصدر السابق : ص ٢٢

(٢) نفسه : ص ٢٣ — ٢٤

وقد مثّل جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، أبرز شخصيتين مؤثرتين في حركة الإصلاح الاسلامي ولعب محمد رشيد رضا دوراً حاسماً في نشر فكرهما، وفكره في مجلته الشهرية (المنار)، وكان من بين هؤلاء أيضاً عبد الله الديم (١٨٤٤ - ١٨٩٦) و عبد القادر المغربي (١٨٦٧ - ١٩٥٦) من لبنان، والشيخ طاهر الجزائري يمثّل الروح الرائدة للنزعة الإسلامية الاصلاحية في سورية. ولقد كانت مقولات الإصلاح نابعة من إصلاح الدين، وماطرأ عليه من البدع والخرافات. يقول الأفغاني: المجتمع الاسلامي مريض وخلاصه يكمن في الاسلام (كل مسلم مريض. دواؤه في القرآن) (١). فأصل الانحراف الاجتماعي والسياسي إذن ليس في الإسلام، وإنّما في المسلمين وهذا ما أغلق الباب في وجه نقد العقيدة، ووضع العلماء كناطقين رسميين باسم الدين. فجوهر الاسلام كان سليماً باستمرار، لكن الفهم له كان خطأ «وهكذا فان مانراه اليوم في المسلمين من التقهقر ليس في حقيقته دين الاسلام بل من جهل المسلمين» (٢). وقال رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣) إن العلماء يشكلون الفئة الوحيدة القادرة على نقل التعليم الجديد إلى الجيل الجديد» (٣). وهذا يعني أن المعرفة الأوربية يجب أن تمرّ عبر العلماء وأنهم يجب أن يشرفوا على تعليمها، مع أن أوربا في نظر الطهطاوي لم تكن نذير تهديد كما كانت للأفغاني وزملائه، إذ كان الطهطاوي ومعاصروه ينظرون إلى أوربا بمنظر الإعجاب.

والنزعة الإصلاحية، كنظرة متناسقة، لم تمتلك وعيا ذا صلة واضحة بنظريته في المعرفة. أين هو الإدراك الذي توافر لدى العلماء المصلحين في قضية المعرفة التي نشروها مع أقصى درجة في الدقة، وما كان بالنسبة للمفكرين والفلاسفة الغربيين ؟

كيف جدّدت النزعة الإصلاحية على سبيل المثال (العقل) وممّ تشكل العنصر (العقلاني) ؟ هل كان فهمهم له على ضوء مافهمه مفكرو الغرب الذين ألمحنا إليهم؟

---

(١) الافغاني، جمال الدين : خاطرات جمال الدين المخزومي، بيروت ١٩٣٢ ص ٨٨.

(٢) الافغاني، جمال الدين : خاطرات جمال الدين الافغاني الحسيني، لمحمد المخزومي بيروت، ص ٢١٨

(٣) الطهطاوي، رافع رفاعة : مناهج الالباب المصرية في مباهج الاداب العصرية ط ٢ القاهرة ١٩١٢، ص ٣٧٣، راجع المؤلفات الكاملة، ص ٢٤٥

انه عند هؤلاء، كان مرادفاً لكلمة (العلم) (١) . وكان يُعرّف بأنه القوة التي استخدمت للسيطرة على العالم المادي .لهذا انحصر (العلم) في الواقع وماعادت له علاقة ذات شأن بالحقيقة التي تنتسب إلى باب آخر من أبواب المعرفة،أي الوحي . يستنير العقل في هذه المرتبة العليا بمقولات تختلف عن تلك الخاصة بالعلم . كما أسلفت سابقاً. إذ كان الشكل الذي نرى به العقل ،هو ممارسة التحكيم العقلاني الذي ميّز الحقيقي من الزائف ، والصحيح من الخطأ ، وكان أعلى أشكال تحكيم العقل ، على المستوى الديني والحقوقي ، يمثّل في الاجتهاد. إذ اهتم المصلحون كثيراً بإعادة فتح (باب الاجتهاد) واعتبروا ذلك بداية رئيسية لحركة إعادة بناء الدين ، ان الحقيقة القائمةعلى أن التفكير المستقل لم يقدم مبدأ موحّدا للفهم،لم تبد مشكلة على صعيدالتجربة العقلية . ولقد تمسكت النزعة الإصلاحية في تحليلها بالأسلوب التقليدي القائم على مبدأ التغيير اللغوي – أي تمييز نصوص الدين والحرص على فهمها فهماً حراً ، مستندا إلى قواعد اللغة العربية وقوانين بلاغتها . وان اعتبار أمرٍ ما معقولاً لم يتحدد في إطار موضوعي وتجريبي بل وفق المعنى اللّغوي ، ولا يسعنا إلّا الاعتراف بالمقدار الكبير من الانسجام الداخلي الذي تمثل في تمسك المصلحين بهذا الموقف ، فهذا الانسجام الداخلي كان محصوراً في الغالب في نطاق نفسي مجرد ، وسهّل هذا لتهديد العقلانية العلمية (وفرضياتها المادية) من موقف مسنود وفي إطار مطلق،وكان هذا بالضبط الموقف الذي اتخذه الأفغاني للردّ على الدهريين أمثال (شميل) الذي أصبح المثل المحتذى للفكر الإصلاحي في كيفية مواجهة الفلسفة المادية .

ولقد وجد الفكر الاصلاحي نفسه سائراً في اتجاه موقف حتميّ ، أثّر في مواقفه العلمية و النظرية بقوة ، لم تكن هذه الحتمية وليدة أي تغيير فكري ، لكنها كانت عبارة عن توجهٍ عقائدي متحجّر تعبّر عن نزعة قدْريّة عقيمة(٢).والقدرية كانت

---

(١) شرابي ، هشام : المثقفون العرب والغرب ، ص ٤٢

(٢) ميز الافغاني بين القدر والقدرية ، واعتبر أن الايمان بالقدر فضيلة فقال : (الاعتقاد بالقضاء والقدر اذا تجرد عن شناعة الجبر يتبعه صفة الجراة والاقدام ، وخلق الشجاعة والبسالة ، ويبعث على اقتحام المهالك التي ترجف لها قلوب الاسود وتنشق منها مرائر النمور ، راجع هشام شرابي ، المصدر السابق ، ص ١٤٢ ، وراجع العروة الوثقى ، المجلد الاول (١٨٨٤) وتاريخ الاستاذ رشيد رضا المجلد الاول ، ص ٣٢٥

مادة ذهنية قديمة في أوساط العلماء ، وأنها عبّرت عن نفسها بطريقتين : الأولى فلسفية والثانية نفسية . فان كان في القدرية على الصعيد الفلسفي شيء من فلسفة هوبس ، قالت بإن الحرية والضرورة منسجمان،وإن كل الأعمال تعود إلى شكل من أشكال الضرورة، وإن الإنسان برغم ذلك ، مسؤول عن أعماله ، أمّا نفسياً ، فاتخذت القدرية شكلاً مختلفاً لم تكن المسألة الحقيقية ، كما فهمها الإصلاحيون العرب ، مسألة فلسفية تتناول كيف يكون تحديد مدى حرية إرادة الإنسان عقلياً ، إنّما تتعلق حياة الإنسان وواقعه الخاضعين لقدر لايرحم ، ولا يستطيع الإنسان له تبديلاً ، ولا يقدر إلا أن يخضع له . فالخضوع إذاً عند هؤلاء فعل إيمان وليس مبدأ خلقياً [1] .

لقد كان الفكر الإصلاحي ، من وجهة منهجية ، عاجزاً عن تحقيق وعي عقلاني مركّز . لأنه افتقد الشرط المسبق الأساسي لهذا الوعي ، أي القدرة على نقد الذات التصحيحي . وإذا نظرنا إلى هذا الفكر بمنظار الحاضر : تمكنّا من رؤية قصور رؤياهم . إنّما الحقيقة تبقى : ان الإصلاحيين برغم كونهم ضحية انهيار أعصاب متكرر ، لم ينخرطوا بالفعل في عملية شك عقلاني منظم ، إذ عاش هؤلاء وكتبوا وسط التذمر الغاضب ، ولم يكن أمامهم متّسع للتفكير والصمت . ان الهدف الأساسي للاتجاه الإصلاحي في الإسلام كان إعادة سيطرة الإسلام،وقبل ذلك "بعث" الدين القويم. ولقد رسم محمد عبده أربع مراحل رئيسية لعملية الانبعاث :

١ً - الأولى : « تحرير العقل من قيود التقليد » والثانية : « تحقيق الفهم السليم للدين مع التجديد ، مرة أخرى على المنطلق دون المبدأ » إذ سعى محمد عبده من خلال تأثره بالأفغاني « إلى التركيز على فترة النبي العربي (ص) والخلفاء الراشدين . وهذه دعوة تهيب بالرجوع إلى المصدر الأصلي . ومنبع الإسلام ، وهي في نظره تقود إلى الفضيلة و القوة ، وإن المسلمين سيلقون منبع الإسلام الصحيح حيث أساس الوحدة التي لاتنفصم ، إذا ماتمسكوا بكلمة الله وكما أنزلت على النبي في القرآن الكريم ، وإذا مااتبعوا خطى الرسول . وهذا أدّى إلى تحديد المرحلة الثالثة التي أصبحت المعتقد

---

(1) مثال على ذلك . رأس الحكمة مخافة الله .

الإصلاحي الرئيسي الذي يعتبر أن السلطة النهائية في كل مايتعلق في العقيدة الدينية، لاتكمن في المذاهب أو رجال الدين ،بل في القرآن والسنّة ،« أحاديث الرّسول وممارساته » .

وهذا ماجرّد النزعة التقليدية المحافظة من أقصى أسلحتها ،وتحدّاها في عقر دارها. وهنا يكمن السبب بعداء المحافظين لحركة المصلحين ،لأن في العودة إلى منابع الإسلام الأصلية تهديداً مباشراً لفئة رجال الدين الراسخة الجذور ، ولابد أن تولد تغييرات جذرية في تركيب المؤسسات الإسلامية . وهنا يتّضح، وكأنّ محمد عبده ، أراد أن يبدأ بداية جديدة ، وأن يمسح اثني عشر قرناً من التاريخ غير المرضي ، معتبراً بأن كل أخطاء القرون الماضية نتيجة نوعٍ من سوء الفهم .

أمّا المرحلة الرابعة، فكانت وضع فئات عقلانية للتغيرات،أي(لدراسة الحقيقة الدينية عقلانياً) ولكن كل ماتحدث به فيهذا المجال ، كان اجتهاداً ، والذي يلاحق أفكار هؤلاء في تغيراتها يخرج في نهاية المطاف بانطباع : مؤدّاه : إن ما يعنونه (بالمنطق الإنساني) هو الحاجة إلى الحديث المنطقي،إذ ركز هؤلاء اهتمامهم على القضاء على النماذج الجاهزة للتفكير القائم على التقليد ، والوعي النقدي الضروري للتفكير العقلاني الحقيقي ، لم يظهر»(1) . ومع كل هذا فقد جنى الاتجاه الاصلاحي بعض الكسب من إدخاله فكرة التفكير العقلاني، حيث منحه هذا مجالاً للمناورة وسهّل عليه اللحاق بالأمر الواقع ، وبالتغيير الإلزامي ، عبر استعمال الألفاظ (العقلانية)تقدمت (العقلانية) كمبدأ في التغيير ، المرونة النفسية المطلوبة التي كانت غائبة في المقولات الجاهزة للفكر المحافظ .

.وبقدر ماكانت النزعة العقلانية الإصلاحية تحقق أهدافها ، كان نقيضها الفكر التقليدي المحافظ يستعد للرحيل .

أمّا النظرة التحديثية،فقد مثّلها كلٌ من شبلي شميل،فرح أنطون ، ويعقوب

---

(1) المصدر السابق : ص ٤٨

صروف وغيرهم . . كان العامل الذي كوّن يقظة هؤلاء ينطلق من مبدأين: الاعتماد على التعليم للمجتمع العربي . والاستعارة من الغرب في العلوم كافة . ولقد كان هناك تياران في الفكر الأوروبي ،ربما كان لهما أعظم تأثير تقويمي على حركة التحديثيّين: المنحى العقلاني الليبرالي لعصر التنوير (وإلى درجة أقل في فرنسا والثورة الفرنسية) ومنحى القرن التاسع عشر اليقيني والليبرالي (الداروينية) .

لقد لعبت مجلّتا الهلال والمقتطف دوراً بارزاً في نقل أفكار هؤلاء ونشرها،حيث أخذت تتكون نظرة علمية أخذت تطغى على النظرة العقلية أكثر فأكثر . وقد لخّص فرح أنطون الأسلوب الجديد للفلسفة العلمانية بكلمات بيكون التقليدية : إن البرهان العقلاني يعتمد على (الاختيار ، والمراقبة والاثبات)(١) وربما كان أول مفكر عربي دعا إلى تغيير غقلاني (أي علمي) للقرآن ،وطرح هذا المطلب في معرض جداله مع محمد عبده مستشهداً بابن رشد ليثبت إنْ كان ثمة تغيير كهذا للعقيدة الإسلامية قال : (إن هذه الصور القرآنية التي تبدو مخالفة للإثبات والمنطق يجب أن تؤوّل . وذهب الشميل خطوة أخرى في تعريف الشرعية العلمية ، وكوّن مايمكن أن يعتبر، أنه أكثر من موقف مادي مترابطاً منطقياً في الفكر العربي ، إذ لم يكن كافياً بالنسبة إليه ،. أن نسند الحقيقة إلى أسس (منطقية) مجردة لأن الشرعية النهائية تتكون من شرعية علمية ممكنٌ إثباتها(٢) .

إن المعرفة الشرعية عن حق ،يمكنها أن تُكتسب من خلال أسلوب العلوم الطبيعية التي هي النوع الوحيد من أنواع المعرفة الذي يمكن أن يوصف لأنه علمي . .»(٣) . وهكذا يمكن أن يكون الشميل قد أخضع العلوم البشرية للعلوم الطبيعية « أما العلوم الطبيعية فهي أمّ العلوم الحقيقية ، ويقتضي أن تكون أمّ العلوم البشرية، وأن تقدّم على كل شيء وأن تدخل في تعليم كل شيء»(٤) . ولقد ساعدت ، أفكار شبلي شميل

---

(١) المصدر السابق : ص ٨٠
(٢) أنطون فرح : ابن رشد والفلسفة ص ، ١٤
(٣) المصدر السابق : ص ٨٠
(٤) نفسه : ١٤٩

وزملائه في علمنة الفكر في السنوات الأولى من القرن العشرين ، وقد أسهمت فرضياتها الأساسية في تقويض أسس المعتقدات التقليدية والدينية بصورة خاصة .

وقبلَ عدد كبير من المثقفين العرب التغيير المادي للعالم الذي طرحه شميل ، وكان هذا هو الاتجاه الفكري الذي خافت منه الحركة الإصلاحية . والذي كانت ردة فعل الأفغاني عليه كبيرة ووصفه بأنه(أكبر هرطقي العصر الحديث.إن مبدأه هدم الدين ونشر الشيوعية)(١) . ولكن في كل الأحوال لم تكن المسألة لهؤلاء:أنطون صروف،شميل ومن تبعهم،كما قال نيتشة: « تضحية الله من أجل العلمية» . بل كانت مسألة التضحية بالحقيقة القديمة غير المثبتة . لحقيقة شرعية جديدة . « فالإنسانية هي الخالدة وحدها دون سواها» كما يقول فرح أنطون، مستبدلاً فكرة الألوهية بفكرة البشرية ،كما فعل(كونت)،وهذا تحوّلٌ لعلاقة الإنسان بالمطلق ، قد وجد إلى نفسه سبيلاً في الفكر العربي فتحولت علاقة الإنسان بالمطلق ، إلى واقع ملموس يشارك في صنعه كل الناس ، فالإنسان مستقل ذاتياً ، كما يرى شبلي شميل ، لأن كل القوانين التي تنظم حياته الاجتماعية والسياسية هي من صنعه ، من انتاج عقله العلمي» (٢). هذه الأفكار كانت البدايات في التأثر العربي في الفكر الماركسي الشيوعي ، وكانت تمثّله إلى حد كبير .

رابعاً — الاتجاهات الفكرية

ويمكننا الآن بعد الذي قدمناه ، أن نحدّد اتجاهات الفكر العربي للإحاطة به من جميع وجوهه ، بل للاطلاع على اتجاهاته خلال الفترة التي نعنى بدراستها ، وان كنا في بعض الأحيان ، سنتجاوزها مضطرين ، حتى لنستطيع ملاحقة الفكرة لطبيعة هذه الاتجاهات معتمدين في تحديدها على مصدرين أساسيين : المصدر الأول ينبع من التراث ، والثاني من خلال تأثّر المفكرين العرب بغيرهم من الغربيين .

ويبدو لي أن الاتجاهات التي تعنينا هنا،هي الاتجاهات الفلسفية الفكرية ، وان كان هناك اتجاهات قومية ، واجتماعية ، سأتحدث عنها في البقية المتبقية من هذه الرسالة . وتبدو لي هذه الاتجاهات محددة بالاتجاهات التالية :

---

(١) راجع الافغاني في رسالته الرد على الدهريين ،الاعمال الكاملة ، ص ١٨٢

(٢) شرابي ، هشام : المثقفون العرب والغرب ، ص ٨٤ .

آ ـ الاتجاه المادي

يمثّل الاتجاه المادي ، الدكتور شبلي شميل : الذي اقتنع بصحة مذهب النشوء والارتقاء ، وتولّد الأنواع بعضها من بعض، وتولّدها الذاتي أيضاً . فقال : إن الكون مؤلف من المادة والقوة ، وإن المادة حالة من حالات القوة ، وما إن رسخت مادية الكون في فكرة حتى بدت له فلسفة النشوء والارتقاء ،والتحول ،مبنية على مبدأ التوحيد الطبيعي ، وهذا المبدأ يجعل تحوّل المادة وتحوّل قواها شيئاً واحداً ، ألفةً في الجماد ، وإطفاءً في النبات ، وإدراكاً للحيوان ، وإرادة في الإنسان .. . والموحّد في الطبيعة لايسلّم بشيء غريب عنها(فاعل فيها أو مفعول منها ، بل يعتبر أن كل الحوادث التي تحدث فيها، هي منها وبها وإليها، متحوّلةً بعضها إلى بعض، لاتستقر على حال ، ولاتثبت على صورة ، والبقاء غير متوفر فيها إلا للكلّ . وكل مايتفرق إلى المادة من نواميس النشوء والتحول ويؤثر فيها ، يؤثر في العقل نفسه . لأن العقل ليس سوى فعل من أفعال الدماغ ، بل الانسان وكلّ مافيه، مكتسب من الطبيعة ، وهو متصل اتصالاً شديداً بعالم الحسّ والشهادة ، وليس في تركيبه شيء من المواد والقوى يدل على اتصاله بعالم الروح والغيب . فهو كالحيوان فيزيولوجياً وكالجماد كيماوياً ، والفرق بينه وبينها في الكمية ، لا الكيفية ، والصورة ، لا الماهيّة ، والعرض لا الجوهر ، ولافائدة من تعليل وجود الإنسان بأسباب روحية أو غيبية ، فإن النظر إلى ماوراء الطبيعة إضاعة للوقت فيما لايجدي نفعاً ، ومن تعاطى علم مافوقه بُلي بجهل ماتحته»(١). وكما يلاحظ ،إنّ هذا المذهب أقرب إلى الأفكار الماركسية الشيوعية .

ب ـ الاتجاه العقلي

ويمثل هذا الاتجـاه الإمام الشيخ محمد عبده ، ومحمد فريد وجدي ، وكلاهما دعـا إلى تطهير النفس من الأوهـام ، وتهذيبها بالعلم ، وتأديبهـا بمكارم الأخلاق ، كما دعيا إلى حرية العقل وتصحيح الاعتقاد ، والدواء الوحيد في نظريهما لإصلاح حال المسلمين ، أن يفهموا معنى الإسلام ، ويدركوا أن غرضه الأول هو ترقية حال الإنسان المادية والأدبية معاً ، وأن هذا الغرض لايُعارض في العلم

(١) صليبا ، جميل : الانتـاج الفلسفي خلال الخمسين سنة الاخيرة في العالم العربي ص ١٢ ـ ١٣ .

بل يحث عليه ويؤاخذ المتقاعسين عن مجاراة غيرهم . ولقد دعا محمد عبده إلى توفيق الدين والعلم بأسلوب عقلي،تأثّر فيه بابن رشد وجمال الدين الأفغاني .وقد كان موقفه هذا رداً على شبلي شميل وغيره من القائلين بتفوق العلم على الدين.قال محمد عبده : « إن من أصول الإسلام النظر العقلي لتحصيل الإيمان وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض ، والاعتبار بسنن الله في الخلق . . . إن الدين والعلم يتعاونان معاً على تقديم العقل والوجدان ، فالله قد منحنا العقل ، للنظر في الغايات والأسباب والمسببات ، ومنحنا الرجدان لإدراك مايحدث في النفس من لذائذ وآلام وهلع واطمئنان . فالعقل والوجدان هما إذن عينان للنفس تنظر بهما : عينٌ تقع على القريب وأخرى تمتد إلى البعيد ، وهي في حاجة إلى كل منهما ، ولاتنتفع بأحدهما حتّى يتم لها الانتفاع بالأخرى ، بل في العلم الصحيح ، يقوم الوجدان.والوجدان السليم من أشد أعوان العلم ، والدين الكامل علم وذوق وقلب ، برهان وإذعان، فكر ووجدان ..... وقال أيضاً : « إياك أن تعتقد مايعتقده بعض السذج من أن فرقاً بين العقل والوجدان في الوجهة-بمقتضى الفطرة والغريزة ، فإنما يقع التخالف بينهما عرَضياً عند عروض العلل والأمراض الروحية على النفوس ، وقد أجمع العقلاء على أن المشاهدات بالحس الباطني (الوجدان والقلب من مبادىء البرهان العقلي كوجدانك أنك موجود ، ووجدانك لسرورك وحزنك وغضبك ولذتك وألمك ونحو ذلك) ومما يدل على ضرورة تآزر العلم والدين « أن العقل وحده لايستقل بالوصول إلى مافيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهي »(١) وان الشرع لاغنى له عن العقل ، وهيهات أن يكون بين العلم والدين ، « أو بين الدين والفلسفة » تعارض مادام كل منهما يعتمد على العقل في تحديد أغراضه ،«فلا غرو إذا كان التوفيق بينهما واجباً » . وقد لبىّ نداء محمد عبده هذا الكثير من علماء الدين.فمنهم من دعا إلى تطهير العقيدة من الشوائب ، ومنهم من دعا إلى نشر العلم الصحيح ، ومنهم من سار على طريقه في تفسير .الآيات القرآنية تفسيراً موافقاً إلى روح العلم ، ومما أعان على إحياء هذه النزعة العقلية ، انتشار الفلسفة ، وتدريسها في الأزهر الشريف ، وكذلك اتجاه عدد كبير من علماء الدين إلى دراسة تراثنا الفلسفي ، واقبال عدد آخر

---

(١) عبده ، محمد : رسالة التوحيد ص ١٢٨ ، راجع المصدر السابق ، ص ٤٧

منهم على دراسة الفلسفة الأوروبية ، وكل ذلك في سبيل التوفيق بين الدين والعلم ، وليس في هذا الاتجاه فلسفة جديدة،لأن النظر العقلي لم يتوقف في الاسلام. وإنما الجديد فيه دعوة المسلمين إلى التمسك بدينهم الصحيح ، وتنبيههم إلى مابين الدين والعلم الحديث ، من التقاء ،«حتى يقبلوا على دينهم إقبالهم على علومهم ، وحتى يؤمنوا بالعقل إيمانهم بالوحي والقلب ، فتصلح بذلك حالهم فترتفع منزلتهم»(١).

وكما دعا الشيخ محمد عبده إلى الإصلاح الاجتماعي بتعاون العلم والدين، قامت طائفة من المفكرين على رأسهم (يوسف كرم) إذ ينطلق من أن « الإنسان قوة عاقلة تدرك المعاني المجردة ، وتؤلف من هذه المعاني أحكاماً واقية تذهب إلى ماوراء المخصوص لمعرفة ماهيته ، وإدراك علاقته بسائر الموجودات ، ثم بعد محاولته لإثبات وجود القوة العاقلة ، تكلم عن قيمة الإدراك العقلي ، فأبطل المذهب الحسي الذي ألمحنا إليه في فصول سابقة (لوك ، وهيوم) ، والمذهب التصوّري (هيغل) ، وانحاز في نقد المعرفة إلى جهة الإثبات ، مبيناً أن القوى العقلية صادقة الإدراك ، وان هنالك حقائق ، لايتطرّق إليها الشك ، منها الحقائق الأولية البّينة بنفسها ،ومنها الحقائق الكسبية التي يمكن البرهان عليها بالحقائق الأولية ، وفي وسع العقل أن ينظر في الطبيعة والحياة والنفس،وأن يرقى من الطبيعة إلى ماوراء الطبيعة لإدراك معنى الوجود ، وإدراكِ لواحق الوجود من جوهر ، وعرض ، وقوة ، وفعل ، وعلة فاعلة. وقدألمحنا إلى ذلك من قبل،ولإثبات وجود الله ، وصفاته ، وعنايته ، بالعالم إلى غير ذلك ، التي تدل على أن يوسف كرم يؤمن بالعقل على طريقة أرسطو وابن سينا ، وابن رشد ، والقديس توما الأكويني ، وأن غايته هي الوصول إلى مذهب فلسفي متّسم باليقين والإيمان ليعرف الإنسان فيه ذاته أي إنه حر لأنه ذو إرادة ، وإنه خالد لأنه ذو روح ، توّاق إلى الرجوع إلى ربه ، خالقه ومبدعه .

ج — الاتجاه الروحي

يتمثّل هذا الاتجـــاه في وجدانية عباس محموذ العقــاد ، ووجدانية عثمان

---

(١) راجع كتابي الدكتور عثمان امين : الاول كتاب محمد عبده ، دار احياء الفكر العربيــة القاهرة ، ١٩٤٥ ، والثاني رائد الفكر المصري ، الامام محمد عبده ، مكتبة النهضــة المصرية القاهرة ، ١٩٥٥ ، وراجع المصدر السابق ص ١٨

أمين ؛ وروحـــانية زكي الأرسوزي وشخصانية رينه حبشي . هذا الاتجـــاه يدعو إلى العمل لإصلاح حال الإنسان بإحياء قواه الروحية وتزكية وعيه ، وتحرّي أصالته . لقد نسي إنسان هذا العصر أنه روح وبدن.وأن شرط سعادته انسجام قواه الروحية ، وقواه المادية ، وإذا كانت الإنسانية تعاني اليوم أشدالأزمات،فمرد ذلك إلى طغيان قواها المادية على قواها الروحية . إذن من الواجب على المفكر أن يعيد إلى القوى الروحية قيمتها المفقودة وأن يقف منها موقفاً وضعياً ، فيغوص إلى أغوار النفس ، ويعمل على تنقيتها من الشوائب وتحليتها بالفضائل . وأصحاب هذا الاتجاه شربوا من الغزالي ومن معين (مين دو بيران) ومنهم من بوفّق بين (أفلاطون وكنت) ، ومنهم من نسج على منوال (هنري برغسون) في وضعية الروحية ، فوجدانية العقاد تتجلى في قوله : «إن الحقيقة الكونية الكبيرة لاتدرك إلا بالوجدان». فالوجدان أو الوعي الكوني عنده ملكة شبيهة بالملكة التي أسماها الغزالي ، بالكشف الباطني أو الإلهام ، وهي أعلى من الإحساس والعقل . أما الإحساس فإنه على ضرورته للمعرفة لايكفي للوصول إلى الحقيقة ، لأن هناك أشياء نعرفها دون أن نستطيع الإحساس بها ، وإذا كان كل محسوس موجوداً ، فليس كل موجود محسوساً . وما يقال على المعرفة الحسية أو التجريبية يقال أيضاً على المعرفة العقلية .

إن العقل في نظر العقاد أداة للمعرفة ، ووسيلة للبحث لايمكن الاستغناء عنها ، ولكن هذا العقل كثيراً ، مايبرهن على أشياء لانعرفها ، أو يعجز ، عن البرهنة على أشياء نعرفها بالوجدان ، وليس أدل على ذلك ، من تلك المذاهب العقلية ، التي تصنع الوجود في قوالب جامدة لاتنطبق على الواقع . وعلى ذلك «فالحقيقة الكونية أعلى من أن تدرك بالحس ، وأعمق من أن تعرف بالعقل . . . والوسيلة الوحيدة لإدراكها في ثوبها النقيّ ،هي الوجدان الذي يدرك الكل من حيث هو كلّ،وينفذ إلى حقيقة الوجود»(1) . ويذكرنا العقاد هنا بالطريقة الصوفية ، أهل المكاشفات والمشاهدات ، وأصحاب الذوق والبصيرة والإلهام ، التي توجهنا لمعرفة الله ، بالقلب والذوق والوجدان . وربما اختار العقاد هذه الطريق لأنه شاعر يدرك الأشياء بالحدس

---

(1) المصدر السابق : ص ٢٢ ، راجع كتب العقاد التاليـة ، مطالعات في الكتب والحيـاة التصوف عند الدوس هوكسلي ، الله ، وراجع أيضا مقالة السببية عند الغزالي ، مجلة المكتبات ص ٧١٠ ، ومقالة : الاسباب بين الغزالي وابن رشد ، مجلة الكتاب ص ٢٠٢ .

والشعور قبل أن يدركها بالإحساس والعقل ، فهو إذن صوفيّ ، أو قلْ ، إذا شئت وجداني يقترن بقيمة العقل ، وصدق حكمه على الموضوعات العلمية ، ولكنه يجده عاجزاً عن إدراك الحقائق الإلهية . أما «جُوّانيّة» عثمان أمين ، فترى على العموم أن القوة الحقيقية في العالم هي قوة الروح ، ان سيادة الحق ليست في السيطرة على مايحيط بنا ، بل في السيطرة على أنفسنا ، وأن الأزمة التي يعانيها الإنسان في عصرنا إنما منشؤها عدم الانسجام بين الروح والبدن ، أو بين القلب والعقل ، فالحياة الفاضلة الإنسانية هي الحياة الجوانية (السمفونية) التي يأتلف فيها الفهم والعقل ، والدّاخل والخارج ، والأبدي والآني ، والغيبي والحاضر. وهذه الجوانية لاتطلب من الإنسان أن يجعل المادة روحاً، إنما تطلب منه أن يتعالى على البواعث المادية وأن يسيطر على شهواته . وهي مرادفة للحرية ، لأن الحرية عبارة عن وعي يصاحبه فَهمٌ ، إذا أراد الإنسان أن يطلب هذه الحرية فلن يجدها في شيء من الأشياء الخارجية ، كانطلاق الجسد ، وإشباع الثروات والشهوات ، أو وفرة المال ، وذيوع الصيت، بل إنه «واجدها في نفسه التي بين جنبيه» ، وواجدها في أمر مطلق مستقل عن كل ماعداه ، وهو قدرته على الحكم ، أي باستطاعته القبول والرفض أو التوقف عن إطلاق أي حكم»(١). ولقد تأثر عثمان أمين في ديكارت ، « وتمييزه بين النفس والبدن»(٢) . واستهوته « حياة الشيخ محمد عبده فألّف كتابين»(٣). ويمكن أن يكون قد تأثر بفلسفة (مين دوبيران) ، وحدسية برغسون ، وإنسانيات (شلر) ، ورغم الاختلاف في المنحى والقصد .

أما روحانية الأرسوزي ، فهي فلسفة روحية ، تبين موضع الإنسان في الوجود بالنسبة إلى خالقه ، وهي وسط بين مذهب التّعالي ، ومذهب السّريان الوجودي ، والرحمانية ، اسمٌ مشتق من الرّحم ، وهو صورة حسية للعلاقة بين الكائنات وباريها ،

---

(١) امين ، عثمان : الفلسفة الروائية (ط ٢) مكتبة المصرية القاهرة ١٩٥٨ ديكارت ـ ط ٤ ـ ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ١٩٥٧ ، رائد الفكر المصري الامام محمد عبده ، القاهرة ١٩٥٥ ، وكتابه ايضا محمد عبده ، القاهرة ، ١٤٥ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) نفسه

فمثّل الكائنات من مصدر وجودها كمثل الجنين من أمّه ، فلا هو مندمج فيها، ولا هي مستقلة عنه ، كل الاستقلال. وترى رحمانية الأرسوزي أن المدخل إلى الفلسفة رحماني والمنهج فني ، والغاية البطولة، بمعنى النبوة والرسالة، أي سبر أغوار الوجدان ، وتنظيم الحياة في ضوء الحقائق المستجلية»(1) . وهذا النهج للأرسوزي يذكّرنا بصوفية (برغسون)وحدسيّته، وبكلامه على تأثير الأبطال في التقدم الحضاري، ولا غرو في ذلك (فالأرسوزي) شديد الغرام في (برغسون) وقد تأثر به دون أن يأخذ به أخذاً تاماً ، ويمكن تفسير قوله إن البطولة غاية الفلسفة، بجهاده في سبيل تحقيق أهداف فروسيته القومية . أمّا شخصانية رينه حبشي ، فقد شرب من نبع (مين دوبيران) و (رافسون) و (برغسون) و (جاك شفالية) و (أمانوئيل مونيه). ودرس وجوديّة هيدجر ، وكيركجورد ، وسارتر ، غبريل مارسيل ، دراسة عميقة. ثم نظر إلى المادية التاريخية التي ذهب إليها (كارل ماركس) ، وعارضها بمبادىء أرسطو وهيغل والقديس توما الأكويني . وانتهى بعد ذلك إلى مذهب شخصاني يجمع بين الفلسفة التقليدية ، والفلسفة الحديثة . لكنه يرى أن الأمم المقيمة على شواطىء البحر الأبيض المتوسط تتميز بثقافة مشتركة ، وأن من واجب هذه الأمم أن تربط حاضرها بماضيها ، وأن تبحث عن الفكر ، عن الماهيات العقلية ، التي أثرت في حياتها في التاريخ ، لبعثها من جديد ، أو لإنقاذها من الجمود الذي يسيطر عليها . إنها إذا فعلت ذلك أدركت ذاتها في ضوء ماضيها البعيد وأنشأت لنفسها فلسفة متوسطية جديدة ، وهذه الفلسفة توفق بين الحضارتين الإسلامية والمسيحية ، وتجنب مخاطر الفلسفة المادية، شرقية كانت أم غربية . والفلسفة في نظره التزام ، بل هي التجربة الفكرية ، التي توجب على الإنسان أن يحدد موقفه في العالم داخل الزمان والمكان ، والفيلسوف يعرف كيف ينقل إرادته العاقلة في الوقت المناسب من الالتزام إلى الانطلاق ، وكيف يدعوها إلى الاحتفاظ بحرية اختيارها داخل الالتزام نفسه ، ومن الواجب أن لايغامر الفلاسفة والمفكرون بالفكرة إلاّ بعد معاناة العمل ، ولا

---

(1) الارسوزي ، زكي : المجلدات الكاملة ، المجلد الاول ، العبقرية العربية في لسانها المدنية والثقافة اللغة والفن ، الفلسفة والاخلاق ... راجع كذلك الفكر القومي واسسه الفلسفية ، لسليم بركات ٢/ ص ٦٢.

بالعمل إلا بعد معاناة الفكر»(١). وهذا كان للردّ على الوجوديين إنّ رينه حبشي لايرضى أن يُعدّ وجودياً على شاكلة هيدجر وكيركجرد، وسارتر ، لأنه لايقول بتقدم الوجود على الماهية ، بل يقول ، بالانتقال من الماهيات الناقصة إلى الماهيات الكاملة معتنقاً مذهباً شخصانياً أوحت إليه به تجربته الفلسفية ودراساته النقدية . وإذا كانت كتب (ريني حبشي) مفعمة بالأفكار الوجودية، فهي ليست سوى نسيج فكري ضروري لكل باحث عن أسباب تأخر البلاد العربية ، ذلك أن البلاد العربية لاتزال حتّى الآن مترددة بين الوجودية والماهيات الدينية أو اللاهوتية المتناقضة . وعلى المفكرين العرب إنقاذها من هذه المتناقضات بالكشف عما في ماهياتها القديمة ووجوديتها الحاضرة والإيمان بقدرة الإنسان على استجداء الحقائق ، وتقديس حرية الإنسان ، وتوكيد شخصيته .

وقريب من موقف ريني حبشي ، مذهب (محمد عزيز الحبابي) إذ يفرّق الأخير بين الحرية الذاتية والتحرر، فيقول : إن الحرية الذاتية أو الداخلية فارغة ، لأنها وجدانية محضة ، ليس في تركيبها أثر للعوامل الاجتماعية والتاريخية ، ولأنها غير مشتملة على الجهود المشتركة التي يبذلها الأفراد لإصلاح حالهم . أما التحرر فهو أغنى من الحرية الداخلية (أو الحريات الداخلية) لأنه يتعداها ويبدّلها، من ناحيتي الكيف والكم تبديلاً داخلياً وخارجياً معاً ، لابل هو نصر تدريجي وفتح مستمر، وجهد متواصل للكشف عن أسرار الطبيعة في سبيل السيطرة عليها ، وهو أيضاً كفاح دائم للتغلب على الأهواء والغرائز ، خُصَّ بها الإنسان وحده من دون الموجودات حتّى صار ذا شخصية لاتنقسم»(٢) وفلسفة الحبابي مصطبغة بتأثيرات محلية نشأت عن أوضاع المغرب السياسية ، فإذا تكلم على الشعور بالفراغ مثلاً تذكّر قلق الشبان الافريقيين والآسيويين الحائرين بين حضارة الشرق وحضارة الغرب ، فوصف شخصياتهم أنها تعاني انقساماً قاسياً في عزلة مزدوجة . وسبب هذا الانقسام في رأيه أو التضاعف ، يرجع في نظره إلى اجتماع صور الماضي والحاضر في شخصية واحدة ،

---

(١) صليبا ، جميل : الانتاج الفلسفي في مائة عام ص ٣٢

(٢) المصدر السابق : ص ٣٣

وفي نظره أن الإنسان الحقّ هو الشخص الذي يكافح في سبيل الإنسانية بين بني جنسه ، تجمعه وإياهم وحدة المصير ، ووحدة المشاعر والمنازع. وهو الذي يترفّع على اختلاف الأديان ، واختلاف القوى المادية ، والروحية ، حتى يصل كما يقول إلى شخصانية عالية. أم مادية. شخصانية ، تضع الانسان في محله بين العوالم ، وفي الأفق الخاص به مع تبيان علاقته بالأشياء والناس ، شريطة أن يكون قادراً على الانفصال عنهم عند الضرورة ، فلا يعتزل الناس ، ولايفرّق من الجماهير ، بل يفتح قلبه لمشاركة الناس في أفراحهم وأتراحهم ، ويتعدى ذاته دون أن يفقد شخصيته ، ويدعو الأفراد إلى التقاء حيّ يغني نفوسهم دون أن يفقدهم خصائصهم(١). وفي هذه الشخصانية الوجودية تفاؤل مفجع ، مفعم بالأمل والثقة بإمكانيات الانسان . وعلاج ذلك كله ، أن يصون الإنسان نفسه من حبّ الذات المفرط ، فلايعشق نفسه كما يفعل النرجسيون ، بل يحقق ذاته الموضوعية بالتحرر .

د — الاتجاه الوجودي

ظهر الاتجاه الوجودي في الفكر العربي بعد الاطلاع على مباحث الوجوديين الأوروبيين ، وهيّأ أسباب ظهوره المتأخرة عن الفترة التي نعنيها بدراستنا استحواذ القلق على نفوس الشبان ، وغلبة التوتر على وعيهم ، وشعورهم بالحيرة والتردد بين القيم الحضارية القديمة ، والقيم الحضارية الجديدة ، ويعتبر (عبد الرحمن بدوي) أوّل ممثل للمذهب الوجودي في العالم العربي . لقد اطلع عبد الرحمن بدوي واقتبس عدّة أصول من زعيم الوجودية (هيدجر) ، وتأثر بآراء (كيركجور) و (يبرز) و (أنامونو) و (ألبير كامي) و (بردياثيف) و (سارتر) فقال : إن غاية الوجود أن يحدد ذاته وسط الوجود ، ومعنى ذلك أن الوجود لايدرك ذاته إلا من خلال الظواهر التي يعيش فيها فينسج موقفه من خيوط الواقع ، ويتخذ سبيله فيه ، ويدرك ذاته بتحقيق الممكنات التي تهديه إليها عاطفته وإرادته . والوجود الحقيقي في نظره هو الوجود الفردي الحر. ومعنى الحرية الإمكان ، ولاحاجة إلى القول بالوجود المطلق أو الشيء ذاته على النحو الذي ذهب إليه(كانت) ، لأنه ليس هناك إلا وجودان : وجود الذات ، ووجود الموضوع ، وأمّا وجود الذات

(١) المصدر السابق : ص ٤٣

فهو وجود الأنا المريد ، أي الوجود الفردي الحق، أو الوجود الحر المشتمل على جميع الأمكانات والمتضمن معنى الاختيار. وأمّا الوجود الموضوعي فهو وجود زائف ، لأن الإنسان إذا انحدر إليه، ملكته الأشياء دون أن يملكها . ومتى استطاعت الذات أن تختار أحد الممكنات لتحقيقه في العالم بإرادتها الحرة، سمي هذا التحقيق الغيبي بالآنيّة ، والأصل الذي ترجع إليه الآنية في تفسير الوجود الممكن هو الزمان ، والزمان هو المقوّم الحقيقي لجوهر الوجود »(1) والشعور بالوجود لايتم بفعل الفكر المجرّد، بل يتم بالوجدان ، ومعنى الوجدان عند الدكتور بدوي « الملكة التي تعاني بها الوجود بما هو عليه في نسيجه المتوتر على حال عاطفة وإرادة ».

هـ — الاتجاه العلمي

الاتجّاه العلمي : لمّا اطّلع العرب على تقدم العلوم الرياضية والفيزيائية والكيميائية والبيولوجية والنفسية والاجتماعية في أوروبا ، أخذوا ينقلون كتبها إلى لغتهم . لشعورهم بما لهذه العلوم من أثر عميق في التقدم الفكري، والا جتماعي والاقتصادي. فنظرية التطور مثلاً غيرت الاعتقاد بوجود غرض يسير الكون نحوه عن قصد وعلم: والحقائق التي انتهت إليها العلوم الفيزيائية أحدثت انقلاباً خطيراً في تصور الانسان للعالم المادي فغيرت نظرية النسبية الخاصة والعامة، كما رأينا في طبيعة المكان والزمان، وغيرّت نظرية الكم كما علمنا بطبيعة المادة والطاقة . ولم يكن في وسع العالم العربي أن يقف مكتوف اليدين أمام نتائج هذا التقدم العلمي الهائل ، فأخذ مفكروه يعنون بإحياء الروح العلمية ويؤلفون الكتب والمقالات في فلسفة العلوم ، فمنهم من وجد في نقد العلم وسيلة لإحياء النزعات الدينية والوجدانية ، ومنهم من وجد فيه مسوّغاً للإعراض عن علم مابعد الطبيعة . ومن الذين أسهموا في إحياء الروح العلمية في العالم العربي يعقوب صروف ، صاحب مجلة (المقتطف) إذ كان حلم صرّوف من خلالها « تنوير الأمة العربية ورفع مستواها الفكري والاجتماعي ، ولقد ساهمت هذه المجلة في القضاء على كثير من الخرافات والأساطير كمناجاة الأرواح وكشف البخت. ولقد مهّد صرّوف من خلال هذه المجلة الطريق إلى الحرية الشخصية في النفوس وإشباع العلم الطبيعي والفلسفة العقلية وغيرهما . فكان داعية إلى حل القيود المتوارثة

(1) المصدر السابق : ص ٣٦

منذ القدم ، ومن خلال نهضة عربية فكرية مازال أثرها سائداً حتى يومنا هذا» (١) ولقد حملت مجلته إلى النخبة العربية ، من المغرب إلى الخليج ، ومن الفرات الأعلى إلى منابع النيل ، زبدة العلم الحديث ، وخلاصة الفكر الأوروبي ، وكانت غاية أبحاثه العلمية القضاء على ماخلّفه عصر الانحطاط ، ولاسيما العصر العثماني ،من الجهل المدقع في المجتمع العربي جملة . والخرافات التي تشبّث بها المشعوذون، وراحوا ينثرونها بين السواد الأعظم من أبناء العروبة حتى صارت عند البعض حقائق تصعب إزالتها، كالكتابة السحرية وغيرها . ولقد قال عنه (اسماعيل مظهر) صاحب مجلة العصور : « كانت غايته تلقيح الأفكار القديمة بأفكار جديدة ، وتغيير الأساليب القديمة بأساليب جديدة ، وقتل العادات العتيقة التي نُكب بها الفكر بعادات تلائم مقتضى الزمان والمكان ، وذلك عن طريق تفهّم الجديد من المبتكرات العلمية والفنية والعملية ، ونقلها بالترجمة إلى عالم يجهلها»(٢) وهذا يتطلب وعياً عالياً وعقولاً راجحة وحكمة منطلقها العقل ، وأساسها العلم. يقول صروف :«ما من أحد يتعذر عليه أن يرى الفرق الشاسع بين رجل حكيم حصيف»(٣) الرأي، حسن النظر في العواقب ، وبين بلية أبله لايعي شيئاً ، أو غر أحمق يتقلب مع الأهواء، كما لايتعذر على أحد أن يحكم بأن الحجر الكبير أثقل من الصغير إذا كانا من نوع واحد . ولكن النسبة الحقيقية بين الحجرين لاتُعلم إلاّ بالقياس أو الميزان ، وكذلك النسبة بين العقول لاتُعلم تماماً إلاّ إذا وجد لها مقياس . . . والمقياس أساس كل العلوم الطبيعية والكيميائية»(٤) .

---

(١) سلبا ، ميخائيل-عيسى : سلسلة نوابغ الفكر العربي ، يعقوب صروف ، دار المعارف بمصر ، ص ٨ — ١٠ .

(٢) راجع المصدر السابق : ص ٤٢

(٣) الحصيف : الجيد الراي .

(٤) المصدر السابق : ص ٥١ . ومن المعاصرين الذين نهجوا على طريق يعقوب صروف ابن اخيه فؤاد صروف ، وله عدة مؤلفات في هذا المجال وكذلك شارل مالك الذي شرح نظرية انشتاين النسبية وتكلم على الحقيقة العلميـة ، وله في الفلسفة العلمية عدة مقالات ،ومنهم ساطع الحصري ومنهم علي مصطفى مشرفة نشر عدة دراسات في العلم والتعاون ومنهم ايضا مصطفى ناصيف وله بحوث كثيرة في العلم وتنظيمه في البلاد العربية واثره في التطور الانساني ، ومنهم نقولا حداد حيث وضع كتابا في ←

ومن الذين ساهموا في هذا المجال الأمير مصطفى الشهابي حيث له مقالات كثيرة في التفريق بين العلم والفلسفة ، والأخيلة الشعرية ، وفي ضرورة اتباع الأسلوب العلمي في البحث والتفكير ، وفيما كان عند بعض علماء العرب « كالجاحظ وإخوان الصفا ، وابن البيطار ، وابن العوام . . . وغيرهم » من كتابات تبين أثر الحس في تكوين المعرفة .(١) ومن الذين أسهموا في انتشار روح العلم في مجتمعنا العربي في تلك الفترة من الزمن (شبلي شميل) إذ كان يعتقد أن « أعظم الأمور شأناً ،لابل

هندسة الكون ، ونشر عدة مقالات في فلسفةالتفاحة ، وجاذبية (نيتون ، ومنهم نقولا جرجس شاهين ، حيث وضع كتابا في النظرية الذريةوالطاقة الذرية ، والقنبلة الذرية ، ومنهم قدري حافظ طوقانالف كتابا في تراث العرب العلمي،ونزعتهم العلمية واسلوبهم في البحث ومنهم أسد رستم ، وقسطنطين زريق ، وضع الاول كتابا في مصطلح التاريخ ، شرح فيه طريقة المؤرخ فيالبحث عن الحقيقة التاريخية ، ووضع الثاني كتابا سماه (نحن والتاريخ) تكلم فيه على الثقافة التاريخية والتفكير التاريخي . ومنهم ايضا د. عبد الكريم اليافي حيث الف كتابا عن نشوء الفيزياء الحديثة ، وتكلم عن تفكك الذرة والطاقة الذرية ، والميكانيكا الموجبة ، واللاحتمية ، وعلائق الارتياب ، وتجربة المكان ونظرياتالجزء الذي لايتجزأ. والحقيقة الفيزيائية، والمعرفة العلمية ، والجدول العلمي الحديث .... الخ ومنهم د. بديع الكسم اذ انتقد الفلسفة انتقادا عقليا في كتابه (فكرة البرهان الميتافيزيقي) قال : (ان المعنى الحقيقي للتصديق الميتافيزيقي هو المعنى الذي اراده منه صاحبه ، فلذلك كان له عنده دلالة واحدة لا ابهام فيها ... والتصديق الميتافيزيقي يهدف الى التعبير عن حقيقة ، وهذه الحقيقة تتميز عن غيرها بخطورة مضمونها الروحي ، فهي والحقيقة الدينية بمعنى شيء واحد ، وكل تصديق ميتافيزيقي هو تصديق عقلي ووجداني مصحوب ببرهان ، ولو لا ذلك لما كان هذا التصديق اصح من ذلك ..... لذلك كان البرهان الميتافيزيقي في نظر صاحبه منتجا كالبرهان العلمي) وجملة مايدعوه اليه د. الكسم هو ان نضع انفسنافي موضع الفيلسوف عند الحكم على مقاصده ، لاننا اذا ادركنا حقيقة مراميه ادركنا المعنىالذي اراده من تصديقه ، اذ لا فرق من هذه الناحية بين البناء الفلسفي والبناء الهندسي ، كلاهما يقوم على البينات مرصوصة والمتقة تفضي الى الثقة بالوجود ومنهم ايضا زكي نجيب محمودفي كتابه (نحو فلسفة علمية) الذي اتجه فيه وجهة المذهب التجريبي (الوضعية المنطقية)وقد بحث في كتابه هذا مشكلة الحقيقة وظواهرها ، ومشكلة الحق ، ومشكلة السببية ، والقانونالعلمي ، ومشكلة الانتقال من الكيف الى الكم ، ومشكلة المطلق والنسبي .. الخ .

راجع الانتاج الفلسفي في مائة عام لجميل صليبا : ص ٣٩ — ٤٠

(١) المصدر السابق : ص ٣٦

أساسها جميعاً ، إنما هو العلم » (١) فالعلم هو المفتاح لغزو الكون ويشكل أكثر من طريقة لاكتشاف نظام — الترابط بين الأشياء . والعلم عند الشميل يعني النظام الميتافيزيقي الذي بناه (هلكسي) و (سبنسر) في انكلترا ، (وهاكل وبوخنر) في ألمانيا على فرضيّات (دارون الحذرة) وكان مؤلفه الرئيسي ترجمة شرح بوخنر لأفكار (دارون)مع ملاحظات وإضافات من عنده ، وكان أساس ذلك النظام فكرة وحدة الكائنات . فجميع الأشياء تتكون من المادة بحركة عفوية وجدت منذ الأزل ، وستبقى إلى الأبد . والأشكال المتكوّنة ، أي المعادن والنبات والحيوان والإنسان تكون في كل مرحلة أكثر تمييزاً بعضها عن بعض ، وأكثر تعقداً منها في المرحلة السابقة . وكل مرحلة تنبثق من المرحلة التي سبقتها بدون انفصال . وذلك بفضل قوى ملازمة أصلاً للمادة نفسها ، تتخذ بدورها أشكالاً مختلفة باختلاف المستويات، بحيث أن مايبدأ نوراً يصبح حركة ثم جاذبية ثم رغبة ثم حباً . والإنسان هو قمة هذا التطور ، والكائن الأول القادر على السيطرة عليه والمساهمة فيه عن وعي ، وذلك بتغيير ظروفه الخارجية والاستعاضة عن الصراع من أجل البقاء بالتعاون وتوزيع العمل . وهذا الإنسان لايزال ساعياً لبلوغ كماله الذاتي ، وتنمية قواه العقلية ، والاستعاضة عن النزاع بالتعاون ، والإكراه بالتنظيم الإرادي، والرغبة الأنانية في سعادته الخاصة بالسعي وراء سعادة الجميع . وهو يتساءل قائلاً : (هل هناك ماهو أبهج وأنفع من معركة تحول المادة وقواها ، والعلم بأن جميع الأشياء بالحقيقة واحد ؟ . لقد برزت الدعوة العلمية العلمانية على يد (شميل) في الوطن العربي ، أوّل من أدخل مذهب (دارون) في النشوء والارتقاء إلى العالم العربي عن طريق الترجمات والمقالات التي كان ينشرها في مجلة المقتطف.وكان شميل يرى في العلم أكثر من وسيلة لاكتشاف القوانين التي تسيرّ الأشياء ، ومفتاحاً لأسرار العالم ، وطريقة للعبادة ، والعلوم الطبيعية في رأيه هي أمّ العلوم ، كما ألمحنا ، ونحن نشرح الاتجاه المادي . وقد دعا شميل إلى تعميم العلوم عن طريق التعليم ونشره على نطاق واسع. وهاجم المناهج الدراسية في عهده والعقلية الدينية التي ترفدها . ونادى بهدم مدرسة

---

(١) شميل ، شبلي : مجموعة شبلي شميل ، انظر المقدمة من ص ٢ — ٣ راجع كتاب البرت حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة ص ٢٩٧ — ٣٠١ . وراجع أيضا كتاب محافظة الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ،ص ٢٣٦

الحقوق المصريّة واستبدالها بمدارس علمية للكيمياء والطبيعيات والميكانيك والرياضيات . كما دعا إلى تدريس « العلوم الطبيعية في المدارس الابتدائية ، وذلك من أجل فهم الواقع الطبيعي الذي يعيش فيه التلاميذ والاهتداء بقوانينه لبناء مدنية جديدة بطريقة علمية واقعية »(١) فالعلم يعرّفك مقام الإنسان الحقيقي في الطبيعة .فالمستقبل اليوم للعلم وللعلم العملي وحده فقط . ومن الذين أسهموا في هذا المجال أيضاً (فرح أنطون) إذ تأثر بالفكر الفرنسي الملحد الذي كان يقوده (ارنست رينان) و (لوازي) ورأى في العلم الأساس في بناء الفرد والمجتمع باعتبار أن الدين بدائي بطبيعته وعاجز عن مسايرة تطور الانسان ، فكان ينشر آراءه في مجلة (الجامعة) (٢).

ولقد سار في هذا التيار العلماني كلٌّ من أحمد فارس الشدياق ، وناصيف اليازجي ، وابراهيم اليازجي ، وبطرس البستاني ، وسليم البستاني وأديب إسحاق ، وفرنسيس مراش ، والشيخ طاهر الجزائري ، ومحمد كرد علي ، واسماعيل مظهر ، وجميل صدقي الزهاوي .

خامساً : مسألة العلم والدّين

بعد أن حددنا الاتجاهات الفكرية في فكرنا العربي الحديث وتأثر هذه الاتجاهات في الفكر الأوروبي ، والفلاسفة الأوروبيين ، ومن أجل التعمق في معطيات الفكر العربي في مجالات حرية الفكر ،ستعرض لأهمّ مسألة دار حولها النقاش بين المفكرين العرب ،وهي مسألة العلم والدين والأبعاد التي أحدثتها في فكرنا العربي في تلك الفترة.

تُعرّف الحرية العلمية على أنها إطلاق سلطان العلم فوق كل سلطان ، لأنه يعتمد في سلطة العقل، والذي ميّز الانسان فيه عن سائر المخلوقات.أما الحرية الدينية فتعرّف على أنها عبارة عن حق الإنسان في اختيار عقيدته الدينية ، فلا يكون لغيره من الناس سلطان عليه فيما يعتقده ، بل له أن يعتقد مايشاء في حدود ماتبيحه حرية الاعتقاد(٣) .

---

(١) المصدر السابق : ص ٤ ا- ١٨ - ٣٤

(٢) محافظة ، علي : اتجاهات الفكر العربي في عصر النهضة ص ٢٣٧ . راجع كتاب فرح انطون الدين والعلم والمال ، مصر ، الاسكندرية ١٩٠٣ . راجع كتاب فرح انطون ابن رشد وفلسفته ، دار الطليعه بيروت ، ط ١ ، اذار ١٩٨١ .

(٣) الصعيدي ، عبد المتعال : حرية الفكر في الاسلام ، مؤسسة المطبوعات الحديثة ، مطبعة العالم العربي ، القاهرة ، ١٩٦٠ ص ٦

ويحتوي مفهوم الحرية الدينية على عنصرين أساسيين : الأول : ضميري داخلي ـ وهو يعني حق الايمان بدين ما ، أو عدم الإيمان، ورفض أيّ دين مهما اختلفت تسميته . والثاني استظهاري خارجيّ ، وهو يعني حق الفرد بنشر معتقده ما بين الآخرين ، ثم حريته بممارسة مايفرضه عليه دينه من مراسيم وأعمال وطقوس (١). وحول هذا المفهوم للحريّتين ، انقسم الباحثون العرب ، فمنهم من فهمها علميّة محضة ، ومنهم من فهمها ضمن إطارها الديني ، ومنهم من فهمها مسألة توفيقية بين العلم والدين .

وفي الحقيقة ، كانت ردود الفعل الأولى عند المفكرين العرب ، على مظاهر الضعف والفساد والانحلال التي أصابت ردوداً دينية . وكانت أقوى الحركات الفكرية عندهم وأكثرها أصالة هي الحركات الدينية . ولقد قدّم الدين أوّل الحوافز لبعث المجتمع . فلقد قامت جميع محاولاتِ الإسلام التي تمّت قبل القرن التاسع عشر ـ على أيدي نفر من علماء الدين، وكان المصلحون الدينيون أشدّ أثراً بين جميع القوى والتيارات العاملة للإصلاح .

ولقد كانت الدعوة الوهابية(٢) ، أوّل رد فعل ديني على مفاسد المجتمع العربي في العصور الحديثة ، « إذ دعا مؤسسها محمد بن عبد الوهاب (١١١٥هـ ـ ١٧٠٣م) إلى العودة إلى الإيمان في نقائه وبساطته الأصليتين ، وإلى طرح البدع التي تراكمت عليه مع الزمن حتى طغت على شكله الأصلي ومعناه . وكانت تعاليمه ترمي إلى تنقية الإيمان وبعث المؤمنين»(٣) . وقد هاجم ابن عبد الوهاب ماعدّه شركاً بالله وكفراً بعقيدته من بدع وخرافات ، فحارب زيارة أضرحة الأولياء ، وإقامة الموالد ، وممارسة الأذكار ، التي تحفل بالغناء والرقص ، واتخاذ الرّقى والتمائم للوقاية ،

(١) ملحم حسن : محاضرات في نظرية الحريات العامة ، ديوان المطبوعات الجزائرية ، ص ٥٥

(٢) تنسب الى الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، من بني تميم ، ولد في قرية العينية في نجد ١١١٥هـ ـ ١٧٠٣ م) .

(٣) عز الدين ، نجلاء : العالم العربي . ترجمة محمد عوض ابراهيم ، محمد يوسف نجم ، محمد دويك . برهان الدين الدجاني ، دار احياء الكتب العربية ، ص ٩٥ .

وخسران الترف، والتأنق في الملبس والمأكل ،وندد بشرب الخمر والقهوة وغيرهما، وعدّ العيافة والكهانة والتطيّر والتنجيم من الشيطان ، وأنكر على الصوفيّة تأويلاتهم، ورفض التسليم بما ادّعوه من كرامات»[1] . وقد درس ابن عبد الوهاب كتب ابن تيميّة ، وابن قيّم الجوزية ، فتأثر بهما وبالإمام أحمد بن حنبل في معظم رسائله وفتاواه . ودعا إلى العودة بالإسلام إلى صفائه الأوّل في عهد الرسول وخلفائه الراشدين، وهو الذي فتح باب الاجتهاد بعد أن ظلّ مغلقاً منذ القرن الرابع الهجري . فكان له فضل كبير في تحرير الفكر الديني عند المسلمين ، بعد أن ظلّ مكبّلاً طوال ثمانية قرون» [2] .

وقد نادى بالأفكار الوهابية ذاتها، محمّد بن علي الشوكاني المولود في اليمن (١١٧٣ – هـ ١٧٦٠) م . وقد سار على نفس النهج . وكذلك (شهاب الدين محمود الألوسي)المولود في بغداد عام (١٢١٧ – هـ ١٨٠٢م) (ومحمود شكري الألوسي (١٢٧٣ – ١٣٤٢ هـ ١٨٥٦ – ١٩٢٤ م) . إلاّ أنّ الأخير جمع بين مبادىء الدعوة الوهابية ومبادىء النهضة العلمية العربية الحديثة ، في الاهتمام بالعلوم غير الدينيّة ، مثل التاريخ والفلك»[3] . كما كان للسّنوسيّة – ١٨٥٩ التي أسسها محمد بن علي السنوسي المولود في الجزائر عام ١٧٨٧ م ، والذي استقر في نهاية المطاف في ليبيا ، والتي جمعت بين النظرة الوهابية للإصلاح الديني ، ومحاسن الطرق الصوفيّة ، كان لها أثر لايخفى في مسألة التجديد للفكر الديني ، إذ اتّخذ الكتاب والسنّة أساساً لهدم الخرافات والبدع التي أتلفت عقيدة الناس ، واقتدى بالرسول العربي (ص) مثلاً أعلى في السعي والعمل المثمر ، وتميزت دعوته بالبساطة ، والابتعاد عن الحكم المغلقة التي يتعذّر فهمها . . . ودعا إلى فتح باب الاجتهاد على طريقة محمد ابن عبد الوهاب[4] . كما كان للمهدية التي أسّسها (محمد بن أحمد بن السيّد

---

(1) صروف ، فؤاد : الفكر العربي في مائة عام ، ص ٢٧٨ ، المقال لتوفيق الطويل ، راجع كتاب زعماء الاصلاح في العصر الحديث ، لاحمد امين ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٩ ص ١٠–٢٥

(2) محافظة ، علي : الاتجاهات الفكرية عند العرب ، المصدر السابق ص ٤٢ .

(3) نفسه : ص ٥٥

(4) صروف ، فؤاد : الفكر العربي في مائة عام ص ٢٨٠ . راجع المصدر السابق ، الاتجاهات الفكرية ص ٥٧

عبد الله ١٢٦٠ هـ / ١٨٤٤م) الملقّب بالمهدي ، والذي عاش في السودان ، الأثر الواضح في الدعوة إلى تجديد الإسلام والعودة به إلى منابعه الأولى . . . ودعا إلى الجمع بين المذاهب الأربعة ، والانفراد بمذهب اجتهاديّ خاص ، هذا إضافة إلى المناداة بالأفكار التي نادت بها الوهابية) (١) وفي ظل هذه الحركات الدينيّة ، وبخاصّة (الوهابيّة ، والسنوسيّة) نبتت حركات الاصلاح الديني واتّجاهاته الحديثة في التجديد الإسلامي ، في الفترة التي نعنيها بدراستنا ،وكان أئمّة هذا الإصلاح: جمال الدين الأفغاني ، ومحمد عبده ، ورشيد رضا ، وعبد الرحمن الكواكبي ، وخير الدين التونسي ، وعبد الحميد بن باديس . . . وغيرهم ممن ساروا في ركبهم.

وفي الفترة التي نحن بصددها ، كان الغرب يفيق على قضايا جديدة طرحها العلم منها مذهب داروين وأتباعه في النّشوء والارتقاء . ولقد كان أكثر الناس حماسةً للتّحرر من السيطرة الدينية ، إلى حدّ الكفر بها (رينان ولوازي) وأمثالهما ، في الحقل الديني الصّرف و (سبنسر) في الحقل الاجتماعي . ففي نظر رينان « الكتاب المقدس ، من حيث إنّه كتاب ، يخضع للبحث التاريخي الصّرف ، بصرف النّظر عن كونه — في نظر المؤلفين ، مصدر إلهام إلهي . وهذا يعني أن الباحث يمكنه الاستغناء عن بحث العناصر التي تتجاوز التاريخ في الكتاب والتي تمس الإلهيّات ، لأن العلم أداة للمعرفة إلى العقل . والعقل وحده ، لايُطلب منه أن يأتي بنتائج هي من حقل غير حقله العلمي . . . وقد سار (لوازي) في خطوات مواطنه (رينان) مبسّطاً في مادعاه (النظرة التاريخية) فقال : « إن الكتاب المقدس كتاب ديني يتوخى فائدة القارىء المؤمن ، لا الحقيقة التي يهدف إليها العلم. »(٢). وقد تسرّبت هذه الاعتقادات إلى بلادنا العربية ، فتبنّاها الدكتور (شبلي شميّل) الذي رأى أن العقل البشري وحده كافٍ لتزويد الإنسان بالمعطيات التي تكفل له بناء شخصيته ومجتمعه. وإن الإلهام الإلهي ، كما يسمونه ، لايصلح في النهاية لأن يكون قاعدة مكينة للمجتمع ، لأنه أتى في حقبة لاحقة بالنسبة إلى الشرع والدولة . يقول شميّل: « أصل العقائد

---

(١) محافظة ، علي : الاتجاهات الفكرية ، ص ٦٨

(٢) صروف ، فؤاد : الفكر العربي في مائة عام ، راجع دراسة انطليوس حزيم ص ٣٥٢ — ٣٥٤. في نفس المصدر .

جميعاً وَهْمُ الإنسان،إذ كان في عهد الخشونة. وكما نشأ هذا الوهم في الإنسان سار معه أيضاً ونما فيه ، كما نما هو من أدنى إلى أعلى . فكان الإنسان كلّما ارتقى درجة في الحضارة يرقيّه فيه إلى مايوافق حالته منها ، حتّى جعله قاعدة أبحاثه العقلية ونظرياته الفلسفية ، وصار علّة قضاياه الأولية وأفكاره الغريزية ، لأن العقل إذا أحبّ أمراً تفرّغ له ، وتفنّن فيه وعزّزه بأنواع التصوّر ، حتّى إذا كان هناك وهمٌ لايعود عنده ريب في كونه حقيقة»(١) . ويلي شميل في هذا الاتّجاه (فرح أنطون) ذو الثقافة الفرنسية ، فيأخذ بمذهب (رينان) ويعلن تبنيّه لنظرية (لوازي)التاريخية . هذا وقد لاقى كلّ من (الشميّل) و (أنطون) المؤيدين في الوطن العربي لوجهة نظريهما . وبذلك يكون الصراع بين العلم والدين قد انتقل من الغرب إلى منطقتنا العربية . فقد كان عندنا الدين ، ولم يكن عندنا العلم ، الذي لو وجد ، فلربما تحدّى الدين وناقضه من حيث هو طريقة للمعرفة .

ويرجع الخلاف التقليدي أصلاً ، بين رجال الدّين ورجال العلم. إلى اعتراف الدين بالغيبات ، وتأثيرها في حياة الناس ، أفراداً وجماعات ، وإنكار العلم لهذا النوع من التفكير وعدم إقراره لغير ماهو ثابت من قوانين الوجود على نحو حسيّ . وليس معنى ذلك أن رجال الدين يرون أن قوانين الحياة كلها سرّ مغلق ، ليس من شأن الإنسان أن يعرف من حقيقة أمره شيئاً . كما أنّه ليس معناه أن رجال العلم يزعمون أنهم قد اكتشفوا كلّ مافي الحياة من نواميس ، وإنما يقصد بذلك (أن العلم إنما يؤمن باقتداره الكامل على اقتفاء أثر هذه النواميس والنّظم ، والوصول منها إلى أعمق أغوارها). وكل مافي الأمر أن بعضها قد كشف عنه وأمكن إثباته على نهج علمي ، وان البعض الآخر لمّا يثبتْ حتّى اليوم ، وهو ينتظر أن يكشف عنه تقدّم العلوم وتطوّرها . وأما الدين ورجاله . فموقفهم أكثر تحفّظاً . إذ يسلّمون « مالانعرف من الغيب أبعد أثراً في حياتنا النفسية ممّا نعرف من العلم» (٢). ولقدانقسم المفكرون العرب بخصوص هذه المسألة ، قسمين أساسيين :

---

(١) شميل ، شبلي : المجموعة ، حـ١ ، ص ٥١

(٢) هيكل ، محمد حسين : الايمان والمعرفة الفلسفية ، مكتبة النهضة المصرية ، ط ١ ١٩٦٤ ، ص ٣ من المقدمة .

القسم الأول : ويمثّله جمال الدين الأفغاني ومدرسته .

القسم الثاني : ويمثّله شبلي شميّل ومدرسته .

فالقسم الأول ، كانت له وجهته العمليّة في التّوافق بين الدّين والعلم .

والقسم الثاني ، تركزت وجهته في تأييد العلم وشنّ حملة عشواء على الدّين . لقد فهم الأفغاني المسألة من خلال باب الاجتهاد في الدين « ما معنى باب الاجتهاد مسدود ، وبأي نصّ سُدّ باب الاجتهاد ؟ »(1) . وهكذا من الواجب أن نفسّر الدين بما يتلاءم والعلم ، فإذا « لم نلاق في القرآن مايوافق صريح العلم ،من الكلمات، اكتفينا بما جاء فيه من الإشارة ، ورجعنا إلى التّأويل ، إذ ، لايمكن أن تأتي العلوم والمختّرعات بالقرآن صريحة واضحة»(2) . وهذه دعوة واضحة من جمال الدين للإعتماد على العقل . إذ ينبغي علينا « أن نعلم أنّ كل تعليم ، إذا كان حقّاً في ذاته ، ولو خالف المألوف ، وكان أنصاره قلائل ، فمن الحكمة أن لايمتهن لقلة الأشياع والنّصراء ، أو لكثرة جماهير المخالفين والمقاومين . . . بل يجب أن يُنظر إليه بعين البحث والنقد الصحيح» (3) . ويجب أن لا يهمنا هنا هؤلاء المقاومون والمخالفون ، لأنّه لايصدق « أن أحداً من البشّرية يمكنه تخطي المألوف ومخالفته بسهولة . فهناك عقبة ، وهوّة لايذللّها ، ولايجتازها إلاّ فحول الأبطال ، ونوابغ الرجال ، إمّا بالإرفاد أو بالحكمة ، وعظم الهّمة »(4) . فالأنبياء كان عدد أتباعهم قلائل ، وسادوا العالم لأنّهم على حق»(5) . فمخالفة المألوف أمر عظيم ، ومايحتاجه من الجرأة وعلّو الهّمة أكبر وأعظم . من هذا المنطلق « لاينبغي ولا يصحّ أن يخالف الدين الحقائق العلميّة »(6) ، وإن الله قضى بفضل العلم بدون قيد ولاتخصيص في

---

(1) الافغاني ، جمال الدين : الاعمال الكاملة ، ص ٣٣٠ .

(2) المصدر السابق : ص ٤٤٠ - ٤٤١

(3) نفسه : ص ٤٣٦

(4) المصدر السابق : ص ٤٣٦

(5) نفسه :ص ٤٢٧ - ٤٢٨

(6) نفسه : ص ٤٣٦

رأي (محمد عبده).(فالمسلم مُطالب بطلب العلم من الصين ، ولم يكن في الصين مسلم على عهد النبي (ص) . . . إذ لاشيء ينقلب عند النفس الإنسانية لذّة بنفسه، وإن كان في أوّل أمره مطلوباً بالغيرة (مثل العلم)، فطلب العلم أوّلاً لحاجتك إليه في تقويم معيشة ، أو ترفيه حال ، أو دفاع عن نفس وملّة ، ثم لاتلبث إن أوغلت فيه ، أن تجد اللّذّة في العلم نفسه ، فتصير اللّذة بتحصيله والوصول إلى دقائقه غايةً تُقصد بنفسها ، وتضمحلّ فيها كل غاية سواها . وعلة ذلك ظاهرة، فالعلم مسرح نظر العقل ، والعقل قوة من أفضل قوى الإنسان ، بل هي أفضلها على الحقيقة . . . لاشيء عند الإنسان ألذّ من كشف المجهول ، وإحراز المعقول . . قال إمام جليل : وطلبنا العلم لغير الله ، فأبى أن يكون إلاّ لله »(١) . ولذلك من الواجب علينا « أن نجدّ السير في اكتساب المعرفة الصحيحة من أيّ أفق بزغت شمسها . . . ولا بد لنا هنا ، أن نرجع إلى تاريخ أمتّنا القديم ، وننظر إلى شؤون معاصرينا من الأمم ، ونطلب الوسائل المساعدة لنا على مظاهرتهم ، ومباراتهم في القوة والشّوكة والعزّة والسّطوة (٢) وهذا لا يتم إلا عن طريق العلم . ولذلك من واجبنا ، وهذا يستوجب في نظر محمد عبده تنقية الدين من البدع والخرافات التي أغرقت الناس في الجهل وأبعدتهم عن سلوك طريق العلم ، وذلك من خلال الجمود الذي أصابهم، والبعيد كلّ البعد عن روح الإسلام « إن ماوصف من الجمود لايصح أن ينسب إلى الإسلام» (٣) . وهذا بطبيعة الحال سببه الإذعان إلى القدر الذي هو « من أسباب انحطاط المسلمين ، والشرقيين عموماً ، إذ أورثهم الكسل وانتظار ما سيأتيهم من الغيب . وهذا سوء فهم سببه سوء فهم أهل هذه العقيدة»(٤) . والعاقل يرى الفرق الجليّ بين مسألة اختيار العبد في أفعاله ، وبين أثر القدرة الإلهيّة في أخلاق الأمم . . . . فاختيار العبد في أفعاله ممّا يقرّ به الوجدان ولاينكره إلاّ من جهل نفسه»(٥) . فالإنسان

---

(١) عبده ، محمد : الاعمال الكاملة ، ج٣ ، ص ٩٨

(٢) المصدر السابق : ج ٢ ، ص ٦٣

(٣) نفسه : ج ٣ ، ص ٣١٧

(٤) نفسه : ج ٣ ، ص ٤٨١

(٥) عبده ، محمد : الاعمال الكاملة ، ج ٣ ، ص ٢٠٩

لم يخلق ليقاد بالزمام ، ولكنه فطر أن يهتدي بالعلم » (١) وهذا لايكون إلا بالاعتماد على العقل الذي أطلق الاسلام سلطانه ، وحرّره من كل قيد ، وخلّصه من كل تقليد كان قد استعبده ، فردّه إلى مملكته يقضي فيها بحكمه وحكمته بدون خضوع إلا لله وحده ، والوقوف عند شريعته . وبهذا تمّ للإنسان بمقتضى دينه أمران عظيمان، هما : استقلال الإرادة ، واستقلال الرأي والفكر ، وبهما كملت له إنسانيّته» (٢). لكن محمد عبده يرفض أن يذهب الإنسان في حريّة رأيه هذه إلى نقض أصول الدين »(٣). لكنه يقتدي بالخلفاء والأمراء الذين أخذوا بيد العلم والعلماء » (٤) . ويؤيّد التوسّط بين الجبر والاختيار الذي يعتبره « مذهب الجدّ والعمل وصدق الإيمان » (٥) . لأن أعمال الرسول وصحابته من بعده ، لم تكن اتّكاءً على القدر ، بل هي نشاط وعمل دؤوب . هكذا سلك محمد عبده ، هذا الاتّجاه سلوكاً توفيقياً بين الدين والعلم ، لتحقيق غرضين أساسيين من العلوم « أحدهما تكميل النّفس وترقية العقل ، وثانيهما العمل بالعلم »(٦) . على حدّ تعبير رشيد رضا . أمّا الاتجاه الثاني الذي يمثله شبلي شميل ، فقد شنّ حملة شعواء على الدين ، وطالب بالأخذ في معطيات العلم . فالشّرائع في نظره أشد ضرراً على المجتمع من ضرر الاستبداد نفسه ... ففصل الدين عن الدنيا أمر ضروري .. وإنّ دين الإنسان الحق هو العلم ، ومزّيته على سائر الأديان أنه نظيرها ، يعلّم الإنسان ماتعلّمه الأديان ويقوّمها في أنه لايجوز عليه مايجوز عليها من تحكّم الإنسان بها في الإنسان ، ولاتقيّده نظيرها بزمان أو مكان ، فالدين الحق هو العلم الصحيح » (٧) ويدعو شميّل إلى الأخذ بتعاليم الفلاسفة والابتعاد عن الأديان ، لأن « تعاليم الفلاسفة تطلق للعقل حرية الفكر لكي يتصرّف بالأشياء بحسب الزمان والمكان ، فلا تعلّمهم بخيرٍ مطلق أو

---

(١) المصدر السابق : ص ٤٤٣

(٢) نفسه : ص ٤٤٤

(٣) نفسه : ص ٣٠٦

(٤) نفسه : ص ٣٠٨

(٥) نفسه : ص ٣١٠

(٦) رضا ، رشيد : مختارات سياسية ، من مجلة المنار ، ص ١٠٥

(٧) شميل ، شبلي : المجموعة ، جـ ٢ ، ص ٢٩٨ – ٣٢٠

شرّ مطلق ، وإن المصطلح عليه أنه خير وشر عند قوم ، ليس كذلك عند قوم آخرين ، وبالضدّ من ذلك الدّيانات ، فإنّها تقيّد العقل . إذ تُعلّم بخيرٍ مطلق وشرّ مطلق . . . وهذا الإطلاق لايوافق إلاّها . . . فيضطهد الإنسان بعضه بعضا ، وهو يعتقد أنه يفعل الخير ، لأنّ شريعته تُريه أنّ الايقاع بمن ليس على شاكلته ضروري ، وخير مطلق للوجود عموماً ، فضلاً عن أنّ الديانات إذا ماألقيت مقاليدها في أيدي الرؤساء تصبح آلةً لتنفيذ أغراضهم فتكثر الشرور والفتن في العالم (١) . فلو نظرنا إلى التاريخ ، لرأينا على صفحاته من الدم سطوراً ، لو جمعت لكانت بحوراً . وما سببها إلاّ العداوات التي أثارتها الديانات (٢) . فرؤساء الأديان من كلّ دين وصلة ، علموا الناس حتى غيرَ ما تأمرهم به الأديان . وكم قاموا يبيعون دينهم بدانق . وفرّطوا بمال الأيتام ، وكم خدموا به أغراض عُتاة حكامهم ليقتسموا معهم الدنيا ، ولو داسوا الدين بالأقدام « فلو كانت الإنسانية في كلّ الدنيا ، ونسرت لحم رؤساء الأديان الذين هم وحدهم المسؤولون عن كلّ الفظائع التي ارتكبت ،ولاتزال ترتكب باسم الدين،نسرةً نسرةً ،لمَا وفت حقّ الانتقام منهم ، لما جنوه حتى اليوم على الإنسان »(٣) .ولايفوت شبلي شميل في هذه الحملة على الدين ورجال الدين ، من أن يعتذر للأنبياء قائلاً : « عفوكم أيها الأنبياء الكرام على قولي، وأيها الرجال العظام ، على قول آخرين ممّا جناه باسمكم على الإنسانية هؤلاء الجهلة الطّغام الذين قلّتم فيهم ، إنّ لهم عينين ولكنهم لايبصرون ، وأذنين ولكنهم لايسمعون ، صمّ بكم عمي ، فهم لايرجعون(٤) » . وقد سار على نهج شميل في هذه النظرية كلّ من جبران خليل جبران ، وخليل صدقي الزّهاوي (٥) .

---

(١) المصدر السابق : ج ١ ، ص ٣٥ ، وفي هذا المجال يثني شميل على ثورة لوثر الدينية ، وانها مهدت للثورة الفرنسية ، التي دفعت العالم في ميدان التقدم وذلك بما نبهت من الخواطروسهلت للعقل من التفكير والبحث ، راجع المصدر ذاته ص ٥٣ – ٤ .

(٢) نفسه : ج ١ ، ص ٥٢

(٣) نفسه : ص ٢٢٠

(٤) نفسه : ص ٢٢١

(٥) يقول جبران خليل جبران : (انا من القائلين بسنة النشوء والارتقاء) راجع مجموعة جبران خليل جبران ص ٤٢٦ – ٤٢٧ ، ويقول جميل صدقي الزهاوي (المذهب القويم في رايي مذهب (داروين) في النشوء والارتقاء ، وقد تبعته ، ولم يتبعه احد في العراق غيري .. راجع الزهاوي دراسات ونصوص ، ص ٦٣

ولم يكن هذا الصراع مقتصراً على العرب ، أنفسهم بل تدخّل في هذه المسألة، مفكرون أجانب . فقد ألقى (رينان)في السّربون محاضرة هاجم فيها الدين الإسلامي ، ومما قاله : « إن الإسلام لايشجّع على العلم والفلسفة والبحث الحرّ ، بل هو عائق لها ، بما فيه من اعتقاد بالغيبيّات وخوارق العادات والإيمان التامّ بالقضاء والقدر . ومن اشتغل بالفلسفة من المسلمين اضطهدوا أو أحرقت كتبهم ، أو كان في حماية خليفة ، أو أمير مؤمن في الظّاهر غير متدّين في الباطن . ومع ذلك فما وصل إليه هؤلاء الفلاسفة ليس له قيمة كبيرة فهو ليس إلا فلسفة اليونان مشوّهة . . . ومع أن رينان يعترف أن في دين الإسلام تعاليم ومبادىء عالية القيمة رفيعة المقام ، وهو يتأسّف أن لايكون مسلماً ، لشعوره بجاذبية الاسلام . لكنّ الإسلام في رأيه، يحجب العقل عن التأمل في حقائق الأشياء . . . وأنّ عقول أهل البلاد الإسلامية قاصرة ، وما يتميز به المسلم هو بُغضه للعلوم ، واعتقاده أن البحث كفر ، وقلّة عقل ، ولافائدة فيه . . . وختم محاضرته بالإشادة بقيمة العلم ودعوة الأمم كلّها، شرقيّة وغربيّة ، إلى الهجوم عليه . . . فالعلم روح كل هيئة اجتماعية ، وبه تتقدم الأمم ، وبه يتحقق العدل ، وبه يستخدم العقل القوة . . . وهو لايساعد إلاّ على التقدم المؤسس على حرمة الإنسان وحريته» (١).

وهذا الهجوم من قبل (رينان) على الدين الإسلامي قوبل برد عنيف من قبل المفكرين العرب ، وممّن رد عليه (حسن عاصم) (وجمال الدين الأفغاني) إلاّ أن ردّ الأفغاني كان هادئاً . إذ لم يعجب (حسن عاصم وإخوانه) إذ مدح رينان على بحثه وإنصافه، وقال إنه استفادمن محاضرتهاستفادة كبيرة ..لكنّه أشاد بدور الإسلام وأنه لايعارض العلم بل يعتمده ، وان للعرب فلسفة ، ولها أصالتها ، لكنّ الظروف التي مر بها الاسلام ، والعرب ، حالت دون ذلك . والسبب في ذلك تقهقر الدين، وجهل العرب . ففي الماضي كانوا شعلة هم ودينهم . ثم تعرض لانطفاء هذه الشعلة، وختم ردّه بقوله : ان العقل لايوافق الجماهير وتعاليمه لايفقهها إلاّ نخبة من المتنوّرين، والعلم على مابه من جمال — لايرضي الإنسانية كلّ الإرضاء ، وهي التي تتعطّش

---

(١) أمين ، أحمد : زعماء الاصلاح ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٩ ، ص ٨٦

إلى مثل أعلى ، وتحبّ التّحليق في الآفاق المظلمة السّحيقة التي لاقِبل للفلاسفة والعلماء برؤيتها أو ارتيادها» (١).

أما محمد عبده ، فقد ردّ على (رينان) بأسلوب غير مباشر ، حمل من خلاله على رجال الدين الذين أفقدوا الدّين معناه ، إذ أوصلوه إلى حالة الجمود ، الأمر الذي (سمح للطّاعنين) أن يحكموا على الإسلام إنه عثْرة في طريق المسلمين ، يسقط بهم دون أن ينالوا فلاحاً في سعيهم ، أو نجاحاً في أعمالهم ، فمن أين يكون هذا الجمود ، إن لم يكن من طبيعة الدين؟ ومن أين يكون ناشئاً من أصول الدين؟ فإن لم يسلّم بأن هذا اضطهاد ، وان الاضطهاد من لوازم الدين الإسلامي ، فعليك أن تسلّم بأنه عداوة للعلم ، أو اشمئزاز منه ، أو استهجان له ، أو احتقار لشأنه، وأحد هذه الأمور كافٍ — إن عمّ بين المسلمين في أن ينفر بهم عن كلّ مجد ، وأن يحرمهم من كلّ نفعٍ وأن يحقّق فيهم ما تنبأ به (رينان)وغيره . فقال: (هذا فيه شبه من الحق ، ولمعة من الصدقِ ، أما مانسميّه خولنا من سجن من قال بقول السّلف ، فليس الحامل عليه التمسك بالدين ، فإن حملة العمائم إنما حرّكهم الحسد لا الغيرة ، وما أصدره الأمر بالسجن فهو من مقتضيات السياسة والخوف من خروج فكر واحد من حبس التقليد ، وتنتشر عدواه ، فيتنبّه غافل آخر ويتبعه ثالث ، ثم ربما تسري العدوى من الدين إلى غير الدين. . . إلى آخر مايكون من حرية الفكر»(٢) بشكل عام نستطيع القول إن هذه الصراعات الفكرية في العالم العربي فيما بينهم ، ومع غيرهم من المفكرين الغربيين ، كان سببها إدراك العرب، منذ مطلع القرن التاسع عشر ، «أنّ من أسباب تفوّق أوروبا وقوتّها اعتمادها على العلوم التطبيقية وتطويرها ولهذا أقبلوا عليها إقبالاً شديداً . ولقد دعا كلّ من رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي إلى ضرورة اقتباس العلوم الفرنسية وتحقيق النهضة المتوخاة عند المسلمين ، مؤكدين أن ذلك لايتعارض مع الدين الاسلامي . وهذا لايتمّ إلا (بتجديد فكرنا التشريعي ، لأن الحالة الراهنة تقتضي أن تكون الأقضيةُ والأحكام

---

(١) المصدر السابق : ص ٩١

(٢) عبده ، محمد : الأعمال الكاملة ، جـ ٣ ، ص٣١٦.

على وفق معاملات العصر ، بما حدث فيها من المتفرغات الكثيرة المتنوعة بتنوع الأخذ والإعطاء من أمم الأنام . . . ودعا الطهطاوي إلى الأخذ من علوم الغرب في التشريع والتقنين ، كما أخذ الغرب منّا (إن الذي جاء به الإسلام من الأصول والأحكام هو الذي مدّن بلاد الدنيا على الإطلاق[1]). ولقد ذهب المجددون في الإسلام ، أمثال جمال الدين الأفغاني ، ومحمد عبده ورشيد رضا ، إلى أن العلم لايتناقض مع الدّين، وإلى ضرورة التوفيق بينهما ، ولو أدى ذلك إلى التأويل في تفسير القرآن الكريم . واعتقد هؤلاء أنّ ربط العلم بالدين كفيل بأن لاتحمل العلوم الغربيّة الحديثة ، اتجاهاتٍ أخلاقية تتعارض والدين الإسلامي .

ورافق هذه الدعوة إنشاء العديد من المدارس والمعاهد العلمية في مصر وبلاد الشام والمغرب العربي ، تدرّس العلوم الحديثة ، ونشأ عن ذلك ردّ فعل مضادّ في العالم العربي.وبرز إلى الوجود تيّاران فكزيان في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، أحدهما يضم المفكرين التقليديين ، والثاني يمثّله المفكرون الإصلاحيون الليبراليون. وقد وقف التيار الأول موقف العداء من العلوم الغربية ، مكتفياً بالعلوم الشرعية الإسلامية . بينما وقف التيار الآخر موقفاً ايجابياً من تلك العلوم ، واعتبرها الأساس لقيام الحضارة المتفوقة ونموّها ، ورأى ضرورة اقتباسها والأخذ عنها دون تردّد. وكان هذا التيار يضم جناحاً معتدلاً يمثله . قاسم أمين ، وأحمد لطفي السيد وسعد زغلول ، ورشيد رضا ، ومحمد فريد وجدي . وجناحاً آخر متطرفاً يضمّ ، يعقوب صروف ، وفارس نمر وجرجي زيدان وحركة الفلسفة العلمية بزعامة الدكتور شبلي شميّل ، وفرح أنطون ، وأكّد الجناح المتطرف على اعتبار أنّ العلم هو الأساس ، والتقليل من أهمية الدين. وبرزت الدعوة العلمية العلمانية على يد شبلي شميل . فكان أول من أدخل مذهب (داروين)[2] في النشوء والارتقاء إلى العالم

---

(1) الطهطاوي ، رفاعه رافع : الاعمال الكاملة ،ص ١٥٩

(2) راجع كتاب الاسلام ونظرية داروين ، لمحمد احمد باشميل ، لترى معارضة الدين الاسلامي لهذا المذهب وردود الفعل التي احدثها . الكتاب طبع في مطبعة شركة الطبع والنشر اللبنانية ، ط ١ ١٩٦٤ . راجع ايضا الاتجاهات الفكرية عند العرب ، لعلي المحافظة المصدر السابق ص ٢٣٦ - ٢٤٣ . وراجع كذلك الفكر العربي في مائة عام ، لفؤاد صروف المصدر السابق في مقالة لانساطيوس هزيم ص ٣٥٧ - ٣٦٨ .

العربي عن طريق المقالات والترجمات التي كان ينشرها في مجلة (المقتطف) . وكان شميل يرى في العلم أكثر من وسيلة لاكتشاف القوانين التي تسيّر الأشياء . وإنما مفتاحاً لأسرار العلم وطريقة للعبادة . وكان لمذهب داروين تأثير كبير على مفكري القرن التاسع عشر . وأحدث ردود فعل عنيفة لدى المفكرين العرب . فانقسموا بين مؤيد للمذهب ومعارض له . ولقد وقف التقليديون والاصلاحيون منه ، وعلماء الدين ورجاله كافة . الموقف المعارض لهذا المذهب ، بينما أيّده أصحاب حركة الفلسفة العلمية . أما الجناح المعتدل ، فقد وقف منه موقفاً معتدلاً ، أي إنّه يأخذ به. ولكنّه لاينكر الدين أو يتهجّم عليه .

وقد عبّر عن هذا الموقف اسماعيل مظهر في كتابه : ملتقى السبيل إذ قال : (إنّ لمذهب النّشوء والارتقاء من الأثر في فروع العلوم الحديثة . ما يجعلني أعتقد تمام الاعتقاد . بأن المذهب جدير بأن يقف الانسان أكبر شطر من حياته وجهوده في سبيل درسه ونقله إلى العربية . وأبناء الضّاد على أبواب انقلاب علمي أدبي أخذت معاوله تهدم في بناء أساليبنا القديمة لتحلّ محلها أساليب حديثة للتفكير ....)ويمضي اسماعيل مظهر معبّراً عن موقفه الوسط قائلاً : أحطت في هذا الكتاب بنقد رجلين من رجال القرن الماضي ، هما الدكتور شمّيل ، والسيد جمال الدين الأفغاني ، لما كان لأولهما من الأثر في نشر المذهب الداروني مشبعاً بالرأي المادّي ، ولما كان لثانيهما من الأثر في العمل على نقض المذهب ، قضاءً لمعتقده من أنّ نشر هذا المذهب ، قد يفسد من طبيعة الشرقيين وتقاليدهم أكثر مما ينفعهم . نقدت الدكتور شميل لأنه اتّخذ مذهب النشوء منسوبا إلى(داروين) ذريعة لإثبات المذهب الماديّ الذي اعتنقه وأدافع عنه طوال أيام عمره . وأسهبت في نقدي رسالة (الدّهريين) التي كتبها السيد الأفغاني إسهاباً ، كانت بغيتي فيه شرح الأصول العلمية التي ترتكز عليها فكرة النشوء ، أكثر من تعمّد النقد لذاته . ذلك لما في تلك الرسالة من بُعد عن محجة التّحقيق ، وتخبّط في شرح الحقائق الطبيعية والمذاهب الفلسفية ، مما حدا بالكثيرين من أبناء الجيل الماضي إلى أن ينظروا إلى العلم الطبيعي ، نظرة الجزع والاستكراه (١).

---

(١) مظهر ، اسماعيل : ملتقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء ، عني بنشره ، الياس انطون الياس ، صاحب المطبعة العصرية بمصر ، بدون تاريخ ، ص ٤ – ٦ .

ويخلص اسماعيل مظهر إلى نتيجة مفادها أن الأخذ بمعطيات التّطور القائمة على العلم لاتتعارض مع الدين ولا تبرّر لأتباعها سلوك طريق الإلحاد . (أما وأنْ ليس لنا في هذه الحياة سوى طريق الهوى ، وطريق الرشاد ، وكلاهما يسلم إلى الفناء المحتوم الذي لانعرف وراءه غاية ، فالواجب أن لانبذل أنفسنا في هذه الحياة رخصية فتذهب بدداً ، لندرس ونستعمق في الدرس ، ونسائل الطبيعة الخالدة علّها تفيض علينا بشيء من أسرارها الخفيّة العميقة ، حتى نبذل النّفس غالية » (١) .

كلمة لابدّ منها : إن المجتمع العربي كان يفتقر في تلك الفترة إلى الوعي العلمي إذ كانت المهمّة الرئيسية للمصلحين العلمانيين : المحافظة على القيم الدينية واعتبارها أساساً لحركة إصلاحية . لكنّ الحقيقة الصارخة أن الفكرة الإصلاحية قد فشلت في أن تصبح نقطة التقاطب للحركة الإصلاحية ككلّ ، بل إنّها أصبحت موضع معارضة العناصر المجددة على الطريقة الغربية والعناصر العلمانية ، كما لاحظنا . فتحوّلت جهودها ، عبر التغيير المتزايد ، إلى مواقف عمومية حرفيّة جامدة ، وبالتالي . فقدت القيم التقليدية صلتها بالواقع . فلم تحفظ القيم التقليدية ، ولم تكتسب العلوم الغربية . وأثبتت التّجربة العامّة في مجال الاستعارة والثقافة ، أن شيئين ممكن أن ينقلا في شكل كامل : البضائع الجاهزة والوسيلة الفنية لصنعها . وماليس ممكناً نقله « إذ يجب امتصاصه وتنميته على مستوى أرقى من مستوى الاستعارة ، هو العناصر المكوّنة للروح العلمية — الأسلوب العقلاني، الملاحظة التحليلية، الإجراءات المضبوطة ، النقد ، الخيال الواقعي ، وتصحيح الذات . وإن عمليّة اكتساب هذه الروح ، تتطلب علمنةً منظمّة للمعرفة ، وهذا هو الشرط المسبق للفكر العلمي »(٢) . وحركة الإصلاح العربية ، إضافة إلى المجتمع العربي في تلك الفترة ، كانا دون تحقيق هذه العلمنة . إذ فشل التيار الإصلاحي دون سلخ معيار الحقيقة العلمية عن الاهتمامات الدينية ، والسياسية ، والعلمية . ولم يستطع بلوغ مستوى الوعي العلمي الأصيل، إلاّ في قلة نادرة منه يمثّلها طلائع العلمانية . لكنهم عملوا في ظروف صعبة . وفي جوّ مشحون

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٤١ —٢٤٢

(٢) شرابي ، هشام : المثقفون العرب والغرب،ص ١٢٥ — ١٣٦

برفض أفكارهم . لكنّ الأمر قد تغيّر بعد الحرب العالمية الثانية . إذ وقع تغيير جذري في حركة الفكر العربي ، فانتقل مركز اهتمامهم الفكري في المجالات الدينية والفكرية ، إلى المجال السياسي . وتخلص الوطن العربي من الاستعمار العثماني الذي جثم على صدر الأمّة العربية قروناً طويلة . وأوربا لم تعد بلد الحضارة الغربية ، بل الاستعمارَ الغربي. الأمر الذي مهّد للنهضة العلمية العربية المعاصرة .

* * *

الفصل السابع

الحرية الاجتماعية

مفهوم الحرية الاجتماعية :

لايستطيع الانسان العيش منعزلا عن بقيّة الناس ، لأنه كائن اجتماعي في حاجة دائمة إلى سواه من بني جنسه ، للتّعامل والتفاعل معهم بصورة تساعده على إشباع حاجاته الأساسية والثّانوية . وهكذا يعيش الإنسان من مهده إلى لحده ، في جماعات ومجتمعات تختلف في نواح كثيرة ، منها الحجم والكثافة واللغة ، وطريقة كسب العيش والعادات والتقاليد والمثل العليا . ومن المجتمعات الإنسانية الهامة ، مجتمعنا العربي الذي يشغل مساحة واسعة تمتدّ من المحيط الأطلنطي غرباً ، إلى الخليج العربيّ شرقاً ، ومن هضبة الأناضول والبحر الأبيض المتوسط شمالاً ، إلى المحيط الهندي والصحراء الكبرى جنوباً . هذا المجتمع «يتكوّن من مجموعة من الأفراد الذين عاشوا معاً فترة طويلة من الزمن ، نشأت من خلالها قواعد تنظّم علاقاتهم الإجتماعية ، وتسمح بظهور شعور جماعي يجمع هؤلاء الأفراد في وحدة اجتماعية متميزة عن غيره » (١) ، هذا المجتمع كان قد بلغ في القرون الأربعة الأولى ، من خلال الرسالة الإسلامية ، شأواً بعيداً في الخلق والعلم والحضارة حتّى كاد أن يكون سيد العالم. فحضارته كانت خير الحضارات . وعلمه قد استوعب ماعند الأمم الأخرى ، من هند وفرس ويونان وروم ، وازدهرت مدنه ، كدمشق وبغداد والقاهرة والقيروان وقرطبة بشتى ألوان الحضارة . من علم وفن ومهارة وتجارة وصناعة. حتّى كان يرحل إليها من جميع أمم الأرض للأخذ عنها ، والاقتباس منها ، « حرية في العقيدة ، وحرية في القول والعمل . وهي حرية قلّ ما كان يتمتّع بها غيرهم من الأمم ، وكان ينعم بها كلّ من استظلّ بظلّهم من الأمم والشعوب الأخرى»(٢) .

---

(١) وصفي ، عاطف امين : المجتمع العربي ، دار المعارف بمصر ، ط ٢ ، ١٩٦٩ ، ص ٦

(٢) امين ، احمد : زعماء الاصلاح في العصر الحديث ص ٥ .

ثم بدأت فيه عوامل الضعف بعد ذلك ، وتوالت عليه الكوارث ، وتتابعت عليه الخطوب . وكلما مرّ عليه زمن . زاده ضعفاً وبدا هزاله ، واستباحت أرضه القوى الاستعمارية والأجنبية والغربية ، من التّرك الذين عرفوا بالغلظة والجفوة ، والفتك والقتل من غير رويّة . لاعلم لهم ولاحضارة ولا معرفة باساليب الحكم وقوانين الاجتماع والسياسة . وجاءته الحروب الصليبية ، فاكتسحت آسيا الصغرى واستولى الصليبيون على بيت المقدس . وجندت أوربا الجيوش تلو الجيوش لغزوه. وجاءته غزوات التتر والمغول . وتتابعت عليه القوّة البغيضة الكريهة والحكام الضعفاء والمستبدون والأميّون . وبذل العرب كل مالديهم من جهود وقوى لدفع هذه النّوازل ، حتى استنفدت ذكاءهم ومالهم ومهارتهم وكلّ مقدرة لهم . ففي القرن السابع الهجري اكتسحه المغول ، وفي أول القرن التاسع الهجري زحف إليه (تيمور لنك) ، ثم امتدّت فتوحات الأتراك العثمانيين . الذين عنوا بالحرب أكثر مما عنوا بالإدارة ونظم الحكم ، ومهروا في الفتح أكثر ممّا مهروا في إقامة صرح العلم . ومتابعة السير بالحضارة ، فزاده تدهوراً على توالي الأزمان . وفي أواخر القرن الثامن عشر ، كان لايزال الجهل فيه عاماً وشاملاً . (إذ شمل هذا الجهل البلاد العربية بأسرها ، وكل طبقاتها ، وتجلّى في كلّ جوانبها الثقافيّة ، من أدب وعلم وفن . والصناعات فيه كانت في أبسط حالاتها) (١) وإذا راجعت كتابات عبد الرحمن الجبري في أواخر القرن الثامن عشر ، وكتابات « محمد بن أحمد عبد القادر العسكري المعروف بأبي راس، أحد الذين عاشوا في القرن الثامن عشر » (٢) ، وغيرهم ممن أرّخوا لتلك المرحلة ، لوجدت أن العالم العربي كان في تلك الفترة شيخا هرما ، حطّته الحوادث ، ونهكه ما أصابه من كوارث في فساد النظام واستبداد الحكام ، وفوضى أحكام ، وخمود عام واستسلام للقضاء والقدر. فالدّين فقد روحه ، وصار شعائر ظاهريّة ، لا تمسّ القلب ولا تجيب الرّوح . وسادته الخرافات ، وانتشرت فيه

---

(١) المصدر السابق : ص ٦ ، الكلام هنا لسائح فرنسي زار الوطن العربي في اواخر القرن الثامن عشر ، وهو مسيو (فولني) .

(٢) راجع عبد الرحمن الجبرتي ، باشراف الدكتور أحمد عزت عبد الكريم ، الطبعة المصرية العامة القاهرة ، ١٩٧٦ ، للاطلاع على الاوضاع الاجتماعية العربية في القرن الثامن عشر ، والحالة التي وصلت اليها من التخلف ، نجد في نهاية الكتاب دراسة عن احمد عبد القادر ابي راس ، الذي عاش في الجزائر في تلك المرحلة .

الأوهام ، وأصبح التصوّف ألعاباً بهلوانية . والدّين مظاهر شكلية ، ووسيلة النجاح في الحياة ، ليست الجدّ والعمل ، ولكن التمسّح بالقبور والتوسّل بالأولياء . فهم الذين يرجّون في العمل ، وهم الذين ينصرون في الحروب . والشوارع والحارات مملوءة بالدّجالين والمشعوذين . ولقد عمّت هذه الحالة الوطن العربي من أقصاه إلى أقصاه . وإن هناك حالات طفيفة في الاختلاف بين مشرق الوطن العربي ومغربه (١) ، فالنّظام الاقطاعي له السّيادة المطلقة فيه . وكانت الأرض بعامّة ، ملكيّةً للسلطان وحاشيته ، وللحكام ، والولاة المستبدين ، وأصحاب النفوذ والسلطان . وباقي فئات الشعب في فقر مدقع ، وغائبة في جهل عميق . مستغَلّة أبشع صور الاستغلال . ولا حول لها ولا قوة . وتخلّفٌ لايوصف في ميدان العلوم العلمية والتطبيقية ، وفي كلّ مجالات الصناعة والفنون ، باستثناء بعض الصناعات التي تتعلق بالمواد الغذائية وبعض من التجارة الخفيفة ، التي كانت مقتصرة على بعض التجار الكبار . في كلّ الأحوال ، كانت الأمة العربية في حالة يرثى لها من الفقر والمرض والجهل ، نتيجة التخلّف الذي أصاب كلّ بقاعها . فالدولة العثمانية كانت تحكم الوطن العربي من وجهة نظر دينية ، دولة إسلامية يحكمها سلطان مسلم ، ويسود فيها الشرّع الإسلامي . ونتيجة لفتوحاتّها الواسعة في آسيا وأوربا وأفريقيا ، دخلت في حوزتّها شعوب وأمم تدين بأديان ومذاهب مختلفة ، فأصبح سكانّها والحالة هذه ، ينقسمون حسب رأي الفقهاء ، إلى مسلمين وأهل ذمّة . ولقد شمل هذا التّقسيم الطائفي المجتمع العربي ، ولم يقف به عند هذا الحد . بل توزّع المسلمون فيه إلى طوائف متعددة ، وكذلك المسيحيون . فقد كان الأتراك يشجّعون الخلافات بين هذه الفئات من أجل تثبيت سلطانّهم ، فتركوا لهذه الطوائف حرية ممارسة شعائرها الدينية ، كما أبقوا على زعاماتّها التقليدية .

---

(١) موسى ، منير : الفكر العربي في العصر الحديث ، سورية في القرن الثامن عشر حتى عام ١٩١٨ ، دار الحقيقة ببيروت ١٩٧٣ ، ص ٩ راجع كذلك ، المجتمع الاسلامي والغرب في جزاين ، تاليف (هامتلون جيب) ، ترجمة عبد الرحيم مصطفى ، مراجعة الدكتور احمد عزت عبد الكريم . دار المعارف بمصر ١٩٧١ ، وكذلك كتاب الفكر والثقافة في شمال افريقيا تاليف انور الجندي ، الدار القومية للطباعة والنشر ، المؤسسة المصرية العامة للتاليف والنشر ١٩٦٥ ، كذلك كتاب حسن العطار بقلم محمد عبدالغني حسن دار المعارف بمصر ١٩٦٨

أمّا الحياة الاقتصادية ، فقد انقسم المجتمع العربي بموجبها إلى مزارعين وتجار وحرفيّين أو صنّاع . وكان المزارعون غالبيّة السكان ، وينقسمون إلى إقطاعيين وفلاّحين . والاقطاعيّون في غالب الأحيان ، من القادة العسكريين ، أو الزعماء المحليين أو شيوخ القبائل . وهم فئة قليلة العدد ، واسعة النّفوذ ، تمثّل صلة الوصل بين الرعيّة من الفلاحين والحكام العثمانيين ، وتتمتع بحق الضرب والجلد والسجن في القرى التابعة لها . أمّا الفلاحون فكانوا فئة مستغلّة ، يملكهم الإقطاعي فيتصرف بهم كما لو كانوا جزءاً من الأرض التي يعيشون عليها . ويرهبهم جاني الضّرائب ، فلا يبقي لديهم مايكفي مؤونتهم . فالفلاّح في حياة غاية في القساوة ، يرتدي أسمالاً بالية ، ويسكن أكواخاً من الطين والقش ، يشارك فيها مواشيه ، وتلاحقه الأوبئة والمجاعات ، مستسلماً للأقدار ، راضياً بمصيره ، قانعاً بما هو عليه من ذلّ ومهانة وجورٍ وجهل .

أمّا طبقة التجّار ، فكانت تقيم في المدن ، وتتمتع بثروة كبيرة نسبيّاً . ومع الانفتاح على الغرب نمت هذه الطبقة وأصبحت تلعب دوراً هامّاً في الحياة الإجتماعية والثقافية . وإليها ينتمي علماء الدّين ، ومنها ظهروا ، فنالوا منزلة عالية في الدولة والمجتمع ، وكانوا يعتبرون أنفسهم حماة الدّين ، والمدافعين عن الدولة العثمانية ، دولة الخلافة الإسلامية . فأنعمت عليهم بالأرزاق والهبات ، وريع الأوقاف الإسلامية.

أمّا الصناعة فكانت في تخلّف وجمود ، وانحصرت في طوائف (نقابات) حرفية ، يتحكم بها شيوخ كل طائفة . وزاد الأمر سوءاً عندما تدخلت الحكومة في تعيين الشيوخ ، فدخل الحرف عناصر من غير أهلها ، فزاد التقهقر . وكان لنظام الامتيازات الأجنبية الذي أُدخل إلى الدولة العثمانية أثره في الحيلولة دون نموّ أيّة حرفةٍ أو صناعة . فغزت المصنوعات الأوربية البلاد العربية في القرن التاسع عشر ، عصر الثورة الصناعية ، وفي البوادي العربية سيطرت القبائل المتنقلة ، ترعى وتغزو وتفرض (الخاوة) أينما عجز الفلاح عن حماية نفسه . وانعكست القيم الإجتماعية في الحياة القبليّة على الحياة في القرى والمدن .

لقد استمرّت الحالة على هذه الصورة ، حتى نهاية القرن التاسع عشر وبداية

القرن العشرين ، حيث بدأت تتراجع القيم الاجتماعية القبلية ، لتحلّ محلها قيم جديدة مستوردة من الغرب . ونشأ صراع شديد بين الرّاغبين في (التّفرنج) وتقليد الغرب في المسكن والملبس والمأكل والمشرب ، ومختلف وسائل الترفيه والتسلية ، وبين المحافظين ، أنصار التقليد القديم الذين بذلوا كل ماني وسعهم لمقاومة تيّار التّفرنج وصدّه . في الوقت الذي كانت أوربا تشهد في القرن التاسع عشر تقدّماً في العلوم ، وتوسّعاً في المخترعات لم تشهد البشرية له مثيلا ، إذ تمكن الانسان من اكتشاف قوة البخار واستعمالها ، وسيّر فيها القاطرات والسفن . واكتشف الكهرباء، فتوّصل إلى اختراع التلغراف ، والتليفون ، والنور الكهربائي . واستنبط طرقاً وأدوات وأجهزة لقياس الحرارة ، وسرعة النّور ، وتحليل المواد الكيماويّة والتصوير الفوتوغرافي ، وتحليل الطّيف الشمسي . وأثبت دوران الأرض بالتجربة ، واكتشف كريات الدّم ووظائفها ، واستعمل المضادّات في العمليات الجراحية. وتقدّم العلماء بنظريات جديدة في مختلف الميادين العلمية ، كان لها صدى واسع في أوساط المثقفين والمفكرين ورَجال الدين . فأين العرب من هذا التّقدم كله ؟ فهم عندما تعرّفوا على هذه المنجزات العلمية من خلال اتصالهم بأوربا ، وقفوا منها موقف (المشدود) (١) . في بداية الأمر ثم مالبثوا أن استوعبوها مع تطوّر الزمن .

---

(١) راجع كتاب د. عبد العزيز رمضان ، صراع الطبقات في مصر من ١٧٣٨ ا- ١٩٥٢ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ط ١ ، ١٩٧٨ ، هذا الكتاب يتناول موضوع الصراع الطبقي في مصر منذ محمد علي باشا الى ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ حيث اتبع المؤلف الاسلوب العلمي للبحث التاريخي ، واستفاد من المنهج المادي في تفسير التاريخ والظاهرات التاريخية متغلغلا في دراسته الى جميع الطبقات في مصر . وبطبيعة الحال فان مصر جزء من الوطن العربي ، واحوالها وظروفها الاجتماعية متشابهة الى احوال وظروف بقية اقطار الوطن العربي. راجع كذلك كتاب احمد صادق سعد ، تاريخ العرب الاجتماعي . تحول التكوين المصري من النمط الاسيوي الى النمط الراسمالي ، دار الحداثة ظروف مصر الاجتماعية في ايام العثمانيين ، وفي ظل الحملة الفرنسية وفي ايام محمد علي باشا ، ويضع الحلول النظرية معتمدا بذلك على وجهة النظر الماركسية . واعمال البحاثة الفرنسيين ومركز الدراسات والبحوث الماركسية بباريس منذ ١٩١٦ . وكذلك كتاب خليل مردم بك اعيان القرن الثالث عشر ، في الفكر والسياسة والاجتماع ، قدمه وعلق عليه ، عدنان مردم بك ، توزيع المركز الدولي للتراث العربي ، بيروت ، لبنان ، ط ١ ، ١٩٧١ ، راجع كذلك الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ، ص ١٥٩ - ٢٠٢

في هذا المجتمع المتخلّف ، حيث البون الشاسع بين الحاكم والمحكوم . والغنيّ والفقير ، والجهل العام ، والتديّن تجارة وزعامة ووساطة ، والتملّق والنّفاق والجبن التي سادت العصر ، قامت فئة واعية تنادي بمبادىء وأفكار جديدة ، من حرية ، ومساواة ، وعدالة اجتماعية ، مستنكرة الذّل والنفاق والرّشوة ، معتمدة بذلك على كتاب الله وسنة نبيّه تارة ، وعلى آراء المصلحين والمفكرين الغربيين أحياناً .

وقبل الغوص في مفهوم الحرية الإجتماعية عند المفكرين العرب المحدثين ، لابدّ لنا أن ننبّه إلى حقيقة أساسية وهي « أن العقل العربي كان منصبّاً في تلك المرحلة على الحرّية السياسية . وكان يرى في الاستقلال شرطاً أولياً ، ومقدّمة ضروريّة لأيّ إصلاح اجتماعي ، إذ كيف يعمل قوم على تنظيم حياتهم الاجتماعية ، إذا لم يكن أمرهم بيدهم ، وإذا كانوا لايستطيعون التّشريع لأنفسهم ، ولا يملكون التّنفيذ » (١) . وبشكل عام فان الطغيان الاجتماعي يصعب تحديده ، وتحديد علاجه بشكل عام ، لأنّه يعتمد على حسّ عام متجمّد يرفض التغيير والتّطور . فالحرية الاجتماعية إنّما تقوم على حسّ عام يقبل التغيير ويتّسع صدره للإبداع . لأنّه في الطغيان الاجتماعي يقوم المجتمع بحماية نفسه ضد أيّ رأي يحاول تغيير الأسس والمفاهيم التي يقوم عليها المجتمع بشتّى الوسائل الممكنة . بالقانون أحياناً ، بالاحتجاج ، بتعاليم الدّين أحياناً أخرى ، وبالرجوع إلى العادة والتقليد ، بالاتّهام بالكفر ، بالعزل ، بالانحلال ، بالانحراف ، بالإشاعة .. إلى آخر تلك السلسلة التي لاتنتهي . وفي المجتمع الحديث ، يتاح ، طبعاً ، من وسائل الطغيان الاجتماعي للمجتمع ، مالم يكن يتاح من قبل ، من صحافة إلى إذاعة إلى مطبعة ، إلى تنظيمات للمجتمع رسميّة أو غير رسميّة .

« إن الطغيان الاجتماعي يستهدف أولاً وأخيراً شيئاً واحداً هو الإبقاء على المجتمع كما كان ، دون السماح بأيّ تبديل أو تغيير فيه . وطبيعي أن يتزعّم هذه المهمّة أولئك المستفيدون من بقاء المجتمع على حاله ، سواء أكانوا إقطاعيين ،

---

(١) صروف ، فؤاد : الفكر العربي في مائة عام ص ١٩٣٤ ، الدراسة لأديب نصور .

أو متنفذين ، أو زعماء طائفيين ، أو رجال حكم ، أو رجال ثروة ... وهؤلاء الطغاة يحاولون استعمال كل الوسائل لمنع أي صوت في المجتمع يدعو إلى تغيير أو تبديل ... فإذا ارتفع صوت يقول بالسفور في مجتمع يؤمن بالحجاب ، هاج المجتمع عليه وماج ، بقيادة الرجل عامة ، وبقيادة الطائفية خاصة ، الذين يهددهم تحرر المرأة في المنزلة التي وضعوا أنفسهم فيها طيلة قرون وقرون ، وإذا قال قائل بوجوب إزالة الحدود بين الطبقات المتحجرة ، ثار عليه أصحاب الطبقة العليا الذين كانوا يستفيدون من الإبقاء على نظام الطبقات هذا « فعندما قال غاليلو بدوران الأرض حول الشمس ، قامت ضده الكنيسة التي قامت جميع تعاليمها على أساس أن الأرض هي مركز الكون ، وأن الكون كله إنما يدور من حولها » (١) . في الدين ، في العلم ، في الاقتصاد ، في الأدب . في كل مجال من مجالات الحياة ، يحاول الطغيان الاجتماعي أن يفرض نفسه على صوت التطور ليمنعه ويخنقه ، وليبقي كل ما كان باعتبار أنه أحسن مايكون . هذا الواقع كان يعم وطننا العربي في الفترة التي نؤرخ لها .

وطبيعي أنه ليس كل صوت يرتفع بالتغيير والتبديل هو صوت حق وصوت تطور ، وصوت إصلاح ، ولكن ، من الذي يملك ميزان الحق ومعرفة التطور وقواعد الاصلاح ؟ ومالم يملك المجتمع القدرة على سماع كل الأصوات ، كل أصوات التغيير والتبديل والنقد . فهو لن يميز بين الغث والسمين ، ولن يميز بين الإصلاح والتخريب . إن المجتمع المتحرر اجتماعيا ، هو المجتمع القادر على التطور والبناء والنمو . والمجتمع الذي يرفض التغيير والتبديل والنقد ، هو مجتمع الأسن التقليدي الذي وقف نموه عند حد لايتجاوزه ولا يريد أن يتجاوزه ، لا ، السلطة في السياسة هي سبيل الطغيان وهي سبيل الحرية ، والثروة في الاقتصاد هي السبيل إلى الطغيان ، وهي السبيل إلى الحرية ، أما في المجتمع ، فالرأي العام هو الذي يتمثل فيه الطغيان أو الحرية ، حسب انفتاحه أو انغلاقه على حرية الرأي .

---

(١) الرزاز ، منيف : الحرية ومشكلتها في البلدان المتخلفة ، دار العلم للملايين ، بيروت لبنان ، ط١ ، ١٩٦٥ ، ص ٩٤ .

فمن حقّ المجتمع أن يدافع عن نفسه أمام كلّ مايعتقد أنّه خطر عليه ، ولكن من حق الفرد كذلك أن يخالف المجتمع ، وأن يثور عليه ، إذا آمن أنّ هذا المجتمع قد طغى عليه أو على الآخرين أو على الحقيقة ، أو على إمكانات التّقدم الإنساني. وبين حق المجتمع في تقرير استقراره ، وحقّ الفرد في ثورته ، لابّد أن يكون ثمة سبيل إلى تحقيق استقرار المجتمع وتطويره في آن واحد ، إلى تحقيق نوع من التّوازن بين ضرورات حرية الفرد وضرورات أن الفرد يعيش في مجتمع.

ومن المفكرين من جعل الأفراد سابقين على المجتمع . ومن هؤلاء أصحاب نظرية العقد الاجتماعي : هوبس ، ولوك ، وروسو . فهوبس ربط الحرية بالمفهوم الإجتماعي والسياسي » (١) وقد سار على نهجه لوك . أما روسّو فقد هدف إلى تحقيق الحرية والمساواة معاً » (٢) . ومنهم أيضاً من جعل المجتمع سابقاً على الأفراد، بمعنى أن الفرد لم يكتشف وجوده ، إلاّ من خلال احتكاكه بالمجتمع ، وبعد تفتيح عينيه عليه » (٣) . على حدّ قول دوركهايم (١٨٥٨ — ١٩١٧) أما الفلسفة الماركسية ، فتنظر للمسألة من خلال كونها ، أي الحرية : « محكومة بالقانون الطبيعي الذي يشمل الموجودات كلها ، بما في ذلك الانسان الفرد والإنسان المجتمع » (٤) وبطبيعة الحال ، هذا يختلف تمام الاختلاف عمّا هو موجود عند سقراط وأفلاطون وهيغل والمفكرين الوجوديين أمثال سيبرز وسارتر ، الذين يعتبرون أن حرية الذات الفردية هي الأساس ، إذ تمثّل عندهم : « حرية ذهن الفكر ، وحرية الرّوح من براثين الجسد » (٥) ومقوماته . بوجه عام ، ليست المشكلة التي نتعرض لها ، هي مسألة أولويّة في الوجود ، الفرد أوّلاً أم المجتمع . لكنّنا بصدد البحث عن حرية الفرد وحرية المجتمع ، إذ أنّ موضوعات التفكير التي يتناولها عقل الفرد هي في

---

(١) **Peters, Richard; « HOBBLS », Penguin Books-London 1967 pp. 167-77**

(٢) **Cassirer, Emst; « Rousseau, Kant and Goethe » ; Harper - New York 1963. pp. 24-26.**

(٣) **اسعد ، يوسف ميخائيل : ميادين الحرية ، ص ٤٧ .**

(٤) **المصدر السابق : ص ٤٢ .**

(٥) **نفســه : ص ٤٢ .**

الواقع موضوعات اجتماعية . على أنّ المسألة لاتقتصر عادة على التفكير دون التعبير ، فاذا مااقتصر التفكير على العملية الذهنية وحدها ، فإنّ الوجود لايتحقق بالفعل لتلك الأفكار . فاذا ماتمّ للأفكار التلبسّ بالكلام المنطوق أو المكتوب ، عندئذ نستطيع أن نقول : إنّ التفكير خرج إلى حيّز الوجود . إن الحضارة الإنسانية لم تتوصّل بعد ، ولا يمكن أن تتوصل إلى (معادلة) تحقّق التوازن بين حرية الفرد ، وحرية المجتمع . ولكن التّوازن يمكن أن يتحقق إذا ما أعطينا ماللفرد ، للفرد ، وماللمجتمع للمجتمع ، فالسلطة في السياسة هي سبيل الطغيان ، وهي السبيل إلى الحرية . والثروة في الاقتصاد هي سبيل الطغيان وهي سبيل الحرية ، والرأي العام في المجتمع هو الذي يتمثّل فيه الطغيان أو الحرية ، حسب انفتاحه أو انغلاقه على حرية الرأي . والمجتمعات الحضارية ، من الواجب أن لاتضع قيودها إلاّ لخدمة أغراض تتلاءم مع المرحلة الحضارية . وإنّ أيّ تغيير في العلائق الاجتماعية القائمة فيه ، لابدّ أن يهزّ هذه القيود الاجتماعية هزّاً عنيفاً ، وأن يبدلها تبديلا يتلاءم مع ضرورات التغيير الجديد نحو التقدم والحضارة .

وهذا ماحدث لمفكرينا في المجتمع العربي في الفترة الّتي نتناولها ببحثنا ، إذ كانت مهمتهم الأساسية ، التغيير في مجتمعهم المتخلّف ، بقدر ما يمكن من التغيير ، فتحولوا بموجب ذلك إلى شمعات تضيء في ظلام حالك . وطبيعي جداً أن تختلف وجهات نظرهم في مسألة التغيير الاجتماعي ، لأنهم أخذوا بأفكارهم اتّجاهات مختلفة. فمنهم من أخذ من التّراث ورأى فيه المعين لحياة اجتماعية عربية جديدة متطورة . ومنهم من لم يعجبه ذلك ، فانكبّ على أفكار الغرب ، ورأى أنّ من الضرورة الأخذ بها ، حتّى يتمكن مجتمعنا العربي النّهوض من كبوته ومواكبة عالم الغرب . وفي جميع الأحوال ، فإنّ الحياة الاجتماعية العربية بدأت بالتحرك نحو الأفضل ، بدأت بالتّخلص ، لمّا هبّ عليها نسيم الحرية ، بفضل قادة عظام دعوا إلى الحرية بمفهومها الشامل الواسع . فطالبوا بالحرّيات الفردية ، مثل حرية التفكير والتعبير والاجتماع ، والحريات السياسية ، مثل الحياة النيابيّة ومبدأ الشورى في الحكم ، واقتضت الدعوة إلى الحرّية محاربة الاستبداد بجميع أشكاله وإبراز مساوئه وشروره .

وقبل الخوض في قضايا الحرية الاجتماعية وأبعادها في فكرنا العربي في تلك الفترة ،لابّد لنا من أن ننبه إلى أنّ الحرية لم تكن في عصرهم تتضمن المعاني التي هي عليها الآن ، إذ كان أوّل ماواجهه مفكرونا في تلك الفترة ، هو إدخال مفهوم الكلمة إلى اللغة العربية ، وتقريبه إلى العقول ، وتحبيب النفوس إليه . ولقد فعلوا ذلك بطرق شتّى ، وكان أوّل من فعل ذلك (رفاعة الطهطاوي) إذ ترجمها عن الفرنسية ، على أنها (العدل والانصاف) . وقد ألمحنا من قبل إلى تعريف رفاعة إلى الحرية . أمّا خير الدين التّونسي ، فإنّه أدخل مفهوم الحرية من زاوية المنفعة ، فهي في نظره تقسم إلى قسمين رئيسيين : الأول : الحرية الشخصية . والثاني : الحرية السياسية .

فالقسم الأوّل يوازي المعنى الاجتماعي الاسلامي للحرية ، يقول : « الحرية هي منشأ سعة العرفان والتمدن بالممالك الأورباوية ... رأينا من المؤكد بيان معنى الحرية عزماً لدفع ماعسى أن يقع من الالتباس فيها .... إن لفظ الحرية يطلق في عرفهم بإزاء معنيين ، أحدهما يسمّى الحرية الشخصية ، وهو إطلاق تصرّف الإنسان في ذاته وكسبه مع أمنه على نفسه وعرضه وماله ، ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم . بحيث أن الإنسان لايخشى هضميّة في ذاته ولا في سائر حقوقه ، ولا يحكم عليه بشيء لاتقتضيه قوانين البلاد المتقررة لدى المجالس ، وبالجملة فالقوانين تقيّد الرعاة كما تقيّد الرعية » (١) . وهذا الفهم للحرية يقترب كثيراً ممّا عرف باسم العدل في الشريعة الاسلامية . والثاني هو الحرية السياسية ، وهي تطلب من الرعايا التداخل في السياسات الحكومية والمباحثة فيما هو أصلح للمملكة » (٢) . والحرية حين تكون شخصية في نظر خير الدين ، تنتهي إلى معنى الأمن والمساواة أمام القانون ، ولا تضمن حرية الفكر والاعتقاد . وحتّى حرية النشر ، فإنها ستوزّع بحساب ، وحين تكون سياسية ، فانّ الهدف الأخير منها إنما هو « المباحثة

---

(١) التونسي ، خير الدين : اقوم المسالك ص ٦٠ ، وراجع كذلك نفس المصدر ص ٢٠٧ – ٢٠٨ .

(٢) قرني ، عزة : العدالة والحرية ، ص ١٣٩ .

فيما هو الأصلح في المملكة » وليست ممارسة حق طبيعي من حقوق الانسان . ولذلك نقول : إن إدخالها كمفهوم كان من زاوية المنفعة .

أما أديب اسحاق، فقد أدخل الفكرة كفكرة قائمة بذاتها . فهي وحدة ثلاثيّة ترتبط كلّ جوانبها فيما بينها : جانب الوجود (الحرية الطبيعية) وجانبا «الحرية المدنية والسياسية » . وهو يرى من خلال اهتمامه بحرية الفرد « الحرية بوصفها حقاً طبيعياً ثابتاً وضرورياً من حقوق الإنسان ، تفتح له طريق التطور والكمال .... » وهو يشبّه الشعب الحرّ بالجواد الطليق ، الذي يندفع إلى الأمام لمقابلة الريح النّديّة ، شامخ الرأس ... ولا يرى اسحق نفعاً في الحرية السياسية بالنسبة لبلد يسيطر فيه الجهل والعادات والأخلاق المنحطة ، بل إن الحريّة هناك من شأنها أن تؤدي إلى عواقب وخيمة ، فالقوي سيغتصب حقّ الضعيف ، وستتحوّل الحرية في يدي القوي إلى أداة الاستبداد ... أمّا في مجال الأخلاق ، أو فيما يتعلق بها ، فيرى إسحق أنّ الحرية الكاملة غير ممكنة عموماً من غير الفضائل . فالحكم الجمهوريّ لا يمكنه أن يقوم بين شعب غارق في الجهل... والنظم الاستبدادية غير مناسبة للشعوب المتمدّنة : « إن محاربة الجهل أساسية ... فمن الضروريّ لسكان الشرق أن يفيقوا من سبات الجهل ، وان ينزعوا عنهم التقاليد البالية التي تمزق صفوفهم ، وأن يلقّنوا الشبيبة أفكار الحرية والوطنية ، وإلاّ صاروا عبيداً . والموت خير لك من ذلك » (١) .

وعلى الرغم من اختلاف صور الحرية عند هؤلاء واختلاف مبرّرات إدخالها ، إلاّ أنهم يشتركون جميعاً في شيء مؤكدوهو « أنهم أدخلوا هذا المفهوم الحديث للحرية من أجل معارضة سلطات قائمة ، وأخصّها السلطات السياسية ، والسلطات العلمية . وفي هذا يشرك معهم الأفغاني . الذي أكّد على مفهوم الشّورى، وعلى حق الأمة من أجل الحدّ من تسلّط الحاكم واستبداده . كما أكد على مفهوم الاجتهاد في الدين ، من أجل معارضة جمود أصحاب التقليد وهدم سلطتهم التي بنيت على الخوف والإرهاب » (٢) وإذا أتينا إلى قدس الأقداس ، الا وهو الحرية الشخصية،

(١) ليفين ، ز.ل. الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث ، ص ٧٣ .

(٢) د. قرني ، عزة : العدالة والحرية ، ص ٢١٧ – ٢١٨ .

وجدناهم جميعاً يتراجعون خوفاً ، أو يتقدّمون على حذر شديد ، أو مايقرب من الحذر الشّديد . ولاشك أن اختلاف وجهة النظر الأساسية مابين الدّين والعلمانية ، كان مصدراً أساسياً لهذه الاختلافات ، ومع ذلك فان هناك مصدراً مباشراً لها ، ألاَ وهو الموقف من طبيعة الحرية ذاتها ، وما إذا كانت شيئاً حسناً أم سيّئاً . والأفغاني ومدرسته لايرى الحرية إلا في نطاق الدّين ، ولمّا كانت ممارستها في الغرب قد أدّت إلى الاستقلال عن الدّين ، فقد كان من الطبيعي أن يبدو وكأنّ الأفغاني ومن لفّ لفّه ، ينظر إليها على أنها شيء سيءّ في ذاتها . ولا تصبح حسنة إلاّ إذا قيّدت . أما الطهطاوي ، وأديب إسحاق ، وخير الدين التونسي ، ومن لفّ لفّهم ، فقد كانوا الطّرف المناقض ... على أنها مسألة إنسانية صرفة ، وإن كان الطهطاويّ يسعى لتدعيمها بأسس وقواعد دينية ، ما استطاع إلى ذلك سبيلا » (١) .

وبُغيةَ التعمّق في مفهوم الحرية عند المفكرين العرب المحدثين ، رأيت من المفيد أن أعالجه مع المفاهيم التّالية :

أولاً — الحرية والعدالة :

كان أوّل من عالج موضوع العدالة الاجتماعية من مفكري هذا القرن ، رفاعة الطهطاوي .وقد لاحظنا ،كما مرّ معنا ، أن الطهطاوي يعرّف الحرية بأنّها العدل والانصاف . وتشير كلّ الظواهر إلى أن رفاعة الطهطاوي كان يستخدم (العدل (بمعنى (المساواة أمام القانون) أو على الأقلّ : المعاملة بحسب القانون . وبصفة عامة ، فإنّ كلمة العدل سترتبط دوماً بلفظ (الاعتدال) ، وأحياناً مايكون للعدل مضمون أكثر تحديداً بعض الشيء . ومن ذلك « إعطاء كلّ ذي حق حقّه » « منع الظّلم » يقول الطهطاوي وهو بصدد الحديث عن العدل عندنا ، الذي هو الحرية عندهم : « إنّ معنى الحكم بالحرّية هو إقامة التّساوي في الأحكام والقوانين» (٢) . ويحــاول الطهطاوي إيقــاظ قومه وإخراجهم من عصور الاستبداد مستنداً على

---

(١) المصدر السابق : ص ٣٢٠ .
(٢) نفســه : ص ٨٧ .

ما شاهده في فرنسا من خلال زيارته : « فسائر من يوجد في بلاد فرنسا من رفيع ووضيع ، لايختلفون في إجراء الأحكام المذكورة في القانون ، حتى إن الدّعوة الشرعيّة تقام على الملك ، وينفّذ عليه الحكم كغيره . وهذا له دور أساسي في إقامة العدل ، وإسعاف المظلوم ، وإرضاء خاطر الفقير بأنه كالعظيم ... وهذا من الأدلّة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية ، وتقدّمهم في الآداب الحاضرة ومايسمّونه بالحريّة ، ويرغبون فيه ، هو عين مايطلق عليه عندنا : العدل والانصاف وذلك لأنّ معنى الحكم بالحرّية هو إقامة التّساوي في الأحكام والقوانين ، بحيث لايجور الحاكم على الإنسان ، بل القوانين هي المحكّمة والمعتبرة » (١) . وهذا تأكيد للمساواة ، وإقامة للعدل ، وسلطة القانون ، كما يرى الطّهطاوي . والعدل في رأي الطهطاوي أداء للواجبات واستيفاء للحقوق من الغير : « إنّه صفة تبعث الإنسان على الاستقامة في أقواله وأفعاله ، وأن ينتصف لنفسه ولغيره ، حتّى جعله بعض الحكماء فضيلة قاعدة لجميع الفضائل ، وأنه أساس الجمعيّة التّأنيسية والعمران والتمدّن ، وجميع الفضائل ماعدا العدل متفرّع عنه ، ويسمّى باسم خاصّ ، كالشفقة ، والمروءة والتّقوى ، ومحبّة الوطن ، وخلوص القلب ، وصفاء الباطن ، والكرم ، وتهذيب الأخلاق والتواضع ... وما ماثل ذلك » (٢). فهذه كلّها نتائج للعدل ، لكنّها جميعها مرهونة أثناء التّطبيق بما يقرّه الشرّع . والطهطاوي قد اهتمّ برفع الظلم ، أكثر مما اهتم بإرساء نظام تتحقق فيه العدالة الإجتماعية . من حيث هي فكرة موجّهة لتنظيم المجتمع ككل . الأمر الذي يتوقف على إدراك سابق بأن هناك طبقات في المجتمع ، وان هناك تعارضاً بينها ، فتأتي العدالة الاجتماعية لتمنع التّسلط ، والاحتكار والاستغلال ، من طبقة إلى طبقة أخرى . والواقع إن رفاعة لم يتصوّر المجتمع في عصره على أنه مكوّن من طبقات ذات مصالح متعارضة ، ولكن فهمه للمسألة لم يتعدّ الدفاع عن الطبقات المقهورة ، وان كان له الكثير من المواقف إلى جانب الفئات المسيطرة أو العليا صاحبة النفوذ في المجتمع .

---

(١) طهطاوي ، رفاعة : الاعمال الكاملة ، جـ٢ ، ص ٤٧٥ ، راجع كتاب العدالة والحرية لعزة قرني ص ١٠٤ — ١٠٥ .

(٢) المصدر السابق : جـ٢ ، ص ٤٧٧ .

ولقد تناول الطهطاوي نظرية فضل القيمة أو (فائض القيمة) التي كانت مدار بحث الاشتراكيين الأوربيين في عصره ، وقال : « ثم اختلفت : هل منبع الغنى والثروة وأساس الخير والرزق هو الأرض . وإنما الشغل مجرد آلة وواسطة لاقيمة لها إلا بتطبيقه على الفلاحة ؟ أو أن الشغل هو أساس الغنى والسعادة ومنبع الأموال المستفادة ، وأنه هو الأصل الأول للملة والأمة يعني أن الناس يكتسبون لمنفعتهم من الأرض أو لراحة المعيشة فالفضل للعمل ، وإنما فضل الأرض فهو ثانوي » (١) .... إن منبع السعادة الأولى هو العمل والكد ومزاولة الخدمة » (٢) . والطهطاوي من خلال مانلاحظ يرفض اعتبار الملكية أو رأس المال القيمة في الانتاج ، بل يطالب باعتبار العمل الأساس للقيمة وتوزيع إنتاج الأرض . بناءً عليه .

أمّا طبيعة العلاقة بين العدل والحرية عند خير الدين التونسي ، فهما رغم ذكرهما معاً في مقدمته (أقوم المسالك) إلا أننا يمكن أن نفهمهما في ميدانين مختلفين . والذي يبدو لنا أن الحرية في فهم خير الدين ينتمي إلى ميدان مانسميه بالسياسة انتماء أكثر تخصّصاً من انتماء مفهوم العدل إليه، وهو المفهوم الذي يدخل في ميدان أعمّ من السياسة وأشمل ، ألا وهو ميدان العمران أي الاجتماع . ولكن مع هذا فإن خير الدين يرى أن أسباب العمران تتأسّس (على دعامتي الحرية والعدل) وأن التقدم في العلوم والمعارف والصناعات ، وبالجملة تقدّم المجتمع ككل ونهوضه ، يقوم على (الأرض والعدل) وهنا يقترب تعبير حريّة كثيراً من معنى العدل والمساواة والأمن ، وهذه التعابير المختلفة تقابل الظلم والاستبداد ، فالعدل والحريّة دعامتان ضروريتان للعمران . في حين أن (الظلم مؤذن بخراب العمران . . . وأن أسباب نهوض المجتمعات وسقوطها ، أو صعودها وهبوطها يقترن دائماً بالحرية والمساواة والعدل من حيث الصّعود ، وبالظلم والاستبداد من حيث الهبوط . وأكبر دليل على ذلك صعود المجتمعات الأوروبيّة التي تخلت عن الظلم ، وهبوط المجتمعات الإسلامية التي تخلّت عن العدل . يقول : « الظلم مؤذن بخراب العمران كيفما

---

(١) المصدر السابق : الاعمال الكاملة ، مناهج الالباب ، ص ٤٤٣ ، راجع كتاب العدالة والحرية لعزة قرني ، ص ٨٤ .

(٢) المصدر السابق : ص ٤٤٤ ، راجع العدالة والحرية ، ص ٨٤ .

كان ، وبما جُبلت عليه النفوس البشرية . كان إطلاق أيدي الملوك مجلبة للظلم على اختلاف أنواعه ، كما هو واقع اليوم في بعض ممالك الاسلام ، وما وقع بممالك أوروبا في تلك القرون عند استبداد ملوكها بالتصرف المطلق في عبيد الله من غير تقّيد بقانون عقلي ولاشرعي»[1]. لقد بلغوا — أي الممالك الأوروبية — تلك الغايات والتقدم في العلوم والصناعات والتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي ، وتسهيل طرق الثروة واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة ، وملاك ذلك كلّه الأمن والعدل اللذان صارا طبيعة في بلدانهم»[2] .

أمّا عند أديب إسحاق ، فقد اتحدت فكرة العدالة بالحرية . كان شعار جريدة (مصر) التي أصدرها أديب اسحاق : « العدل لايكون للحقيقة ضداً » و « الفكر لايكون للرغبة عبداً »[3]. لكن الحرية تحتّل مكاناً مقدّماً على العدالة في اهتماماته وكتاباته على السّواء.«فحق الحرية ملزم بواجب العدل» فالحرية حقّ والعدل واجب والأولى تتبع الثاني،وكلاهما مرتبط من جهة أخرى بالمساواة «فكلماوفّرت حقوق الأمة في الحرية والسّواء من طريق العدل ، كثرت واجباتها فيما يحفظ تلك الحقوق »[4] . فآية الحكمة في عالم الوجود وسنّة العدل في هيئة الاجتماع ، أن يكون الحق والواجب متعاقبين متلازمين ، يتبع أحدهما الآخر ، وينشأ عنه وجوباً ، فإمّا ترَ حقاً بلا واجب يعادله ، فلا ترج هناك عدلاً ، وإمّا تجد واجباً بلا حقّ يماثله فلا تطلب ثمّ إنصافاً . فواجبات الأمم تختلف بحسب اختلاف أحوالها ، ولاتكون على أي حال إلاّ بمقدار مالها من حقوق . . . فقد قيل إنّ ضعف الهمّة ، والنّفاق ، والإهمال ، صمات ملازمة للرّق ، والخوف والذلّ ، فإن مررتَ بقوم يظهرون غير ما يضمرون ، ويقولون غير مايعتقدون ، ويتغاضون عمّا يجب عليهم ، فاعلم — وُقيت السوء — أنّهم في موضع الاستبداد ، ومكان الاستعباد . وإن رأيتهم على خلاف ذلك ينطقون بالحق ، ويجهرون بالصدق ، ولاتبعّد الحرية فيهم من رزق ، ولا تقرّب آجلاً ،

---

(1) التونسي ، خير الدين : كتاب اقوم المسالك من المقدمة ص ٧٥ .

(2) قرني ، عزة : العدالة والحرية ، ص ١٣٦ .

(3) الرغبية : الامر المرغوب فيه او كثير العطاء ، أي يكون المعنى : والفكر لا يخضع للشهوات .

(4) المصدر السابق : ص ١٨٩ .

فأنت لك الهناء — في جنّة عدلٍ وفردوس إنصاف . وان كان القوم أحراراً مختارين فيما يقولون ، ويفعلون ، مما لايخالف حكم العدل ، ولايخرج عن حدّ السواء . وإن كان الأمر شورى بينهم . فهؤلاء لاعذر لهم في ضعف الهمم وقيادة النفوس وإهمال الفروض ، فإن حقّ الحرية ملزم بواجب العدل ، وحق الاختيار بواجب النّزاهة ، وحق الأمر والحكم بواجب التدقيق والإنصاف ، وجملة هذه الحقوق المدنية والسياسيّة بواجب اقتداء المصلحة العموميّة بالمصلحة الذاتيّة» (١) . من هنا نلاحظ كيف دمجت الحرية بالعدالة في فكر أديب إسحق .

أمّا عند الأفغاني ومدرسته ، فإن مفهوم العدالة يطغى على مفهوم الحريّة ، وليس في هذا مايدعو إلى العجب ، فموضوع العدل من الموضوعات الإسلامية التقليدية . يقول الأفغاني : « العدل قوام المجتمع الإنساني ، وكل قوة لاتخضع للعدل فمصيرها الزوال»(٢). . . . إن العدل من أشرف الصّفات ، وأسمى الفضائل ، إذ به حفظ المجتمع الإنساني ، وعليه قوام الممالك وعمرانها . . . ولمّا كان العدل فضيلة ، فلا بدّ أن يكون هيئة متوسطة ، بين الجور ، والظلم ، وبين الخرق ، والتسيّب »(٣) ولذلك فالعدالة لم تخرج عن أنّها كيفٌ من الكيفيّات يتركّب في وجوده الخارجي من عدة أمور ، فهي أي العدالة « كيف جامع للعفّة وأخواتها » على حدّ تعبير محمد عبده .

إن هذه المدرسة تنظر للعدل من منظوره الاسلامي كما ذكرنا ، الذي يعتبر على حدّ تعبير الأفغاني أن العدل« أساس الكون ، وبه قوامه ، ولانجاح لقوم يزدرون العدل بينهم »(٤)وهذا يحتاج إلى نضال مرير للحصول عليه ، على نمط ماتحتاجه الحرية التي تؤخذ ولاتعطى . يقول : « إمّا أن يحمل كل ذي حق آلة حربة ويسلّ سيفه ، ويعتقل رمحه ، ويرفع ترسه ، ويقوم ليله ونهاره ، يقدّم إحدى رجليه ،

---

(١) اسحق ، اديب : الكتابات السياسية والاجتماعية ، ص ١٧٣ .

(٢) المخزومي ، محمد : خاطرات جمال الدين ، ص ٢٣٢ .

(٣) عبده ، محمد : الاعمال الكاملة ، ج٢ ، ص ٤٣٠ .

(٤) قرني ، عزة : العدالة والحرية ، ص ٢٥٨ .

ويؤخر الأخرى دفاعاً عن حقه»(١). والواقع إنه من الصعب أن تجد عند الأفغاني فكرة واضحة المعالم ومفصّلة عن مضمون العدالة ، وذلك اكتفاء بتكرار الكلمة ذاتها ، وكأنّ محتواها ومعناها واضحين وضوح نور الشمس فلا حاجة بها إلى تحديد. وهو يشير مرات عديدة إلى « ميزان عدالة الله»(٢). وإلى القاعدة المشهورة الخاصة « بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وإلى المساواة التي أكدّت عليها الشريعة الإسلامية وإلى (الاعتدال) باعتباره صنواً للعدل . وإلى (الأمن والراحة) باعتبارهما نتيجتين ضروريتين له. وإلى نموذج (العدالة الشرعية) كما تجسّد في سيرة الخلفاء الراشدين ، وإلى حب العدالة الذي كان عند أجدادنا « بصفة عامة»(٣). وهذا الأمر ليس مستغرباً عند الأفغاني ومدرسته ، إذ رغم محاولات الأفغاني التجديديّة ، فمن الصعب أن نقول عنه إنّه كان يهدف من خلال تجديده إلاّ في حدود تغيير الواقع الإسلامي بالعودة به إلى الماضي كما كان ، ليكون من جديد ، وفي مثل هذا التصّور السلفي يصعب التّطلع نحو حرية وعدالة مستقبلية تواكب الحضارة الإنسانية .

ثانياً — الحرية والمساواة :

وتحتلّ المساواة مكانة كبرى على خارطة الحرية في فكرنا العربي الحديث . وهي تتصل بفكرة الحرية اتّصالاً وثيقاً ، ويربط الطهطاوي بين الحرية والمساواة والعدل فيقول : « ويقارن الحرية والتسوية، (٤) وكلاهما ملازم للعدل والإحسان» والمساواة في نظره (صفة طبيعية في الإنسان) تجعله في جميع الحقوق البلديّة كإخوانه . ومصدرها هو اشتراك كل البشر في نفس الخصائص . وذلك « لأن جميع الناس مشتركون في ذواتهم وصفاتهم ، فكلّ منهم ذو عينين وأذنين ويدين وشم وذوق ولمس ، وكلٌ منهم محتاج إلى المعاش ، فبهذا كانوا جميعاً من مادة الحياة الدنيا

---

(١) الأفغاني ، جمال الدين : الاعمال الكاملة ، ص١٦٦ .

(٢) المخزومي ، محمد : خاطرات جمال الدين ، ص ١٤٥ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ٢١٧ .

(٣) قرني ، عزة : العدالة والحرية ، ص ٢٦١ .

(٤) المساواة : يقصد بها الطهطاوي ((التسوية)).

على حدّ سواء ، ولهم حق واحد في استعمال المواد التي تصون حياتهم ، فهم مستوون في ذلك ، لا رجحان لبعضهم على بعض في ميزان المعيشة »(١). وهذه التسوية (الطبيعية) تعني عند الطهطاوي الموقف تجاه (الأحكام الوضعية) أي القانون ، فجوهر المساواة لديه هو أن يكون الناس في الأحكام على حدّ سواء » (٢) ولكنّ هذه المساواة لا تعني إلاّ أن يكون هناك تمييز ، ويعترف الطهطاوي في فترة عاصرها ، كان العربي يعاني اختلافاً شديداً بين الغناء الفاحش للقلّة ، وحرمان الأغلبيّة من أبناء الشعب . فيعترف بوجود هذا التمايز ، وهذا ينبع من أرضيته الدينية ، فالحكمة الإلهية في نظره ميّزت البعض عن البعض الآخر ، « فإن الله قد فضّل بعضهم على بعض بالرزق ، ولكن في الأحكام جعلهم مستوين، لا فرق بين الشريف والمشروف، والرئيس والمرؤوس ، كما أمر به ودلّت عليه سائر الكتب المنزلة على أنبيائه عليهم الصلاة والسلام»(٣). إذن على حسب رأي الطهطاوي إن هنالك تمايزاً في الصفات المعنوية ، ولكنْ هناك تساوٍ في (الحقوق) وبإزاء الأحكام القانونية .

أمّا بخصوص العلاقة بين المساواة والحرية ، فهي أن المساواة أساس الحرية السياسية فلا حرية حيث لا مساواة : « كلّ ملّة تتخذ أصل قانونها التّسوية من أصل النظرة في الحقوق ، ويدومون على مراعاة هذه التسوية ، فإنّ حريتهم توضع على أساس متين »(٤). والمساواة وجه آخر للحرية . فلست حرّاً إن لم تمكّن ممّا يمكّن الآخرون (فالتسوية في الحقوق ليست إلا عبارة عن تمكين الإنسان شرعاً من فعل أو نيل أو منع جميع ما يمكن لسواه من إخوانه ، أن يفعله أو يناله ، أو يمنع عنه شرعاً ، والواجبات دائماً ملازمة للحقوق ، والتكاليف الشرعية والسياسية التي عليها مدار نظام مؤسسة على التكاليف العقلية الخالية من الموانع ، والشّبهات ، لأنّ الشريعة والسياسة مبنيتان على الحكمة المعقولة لنا ، أو التعبديّة التي يعلم حكمتها

---

(١) الطهطاوي : المؤلفات الكاملة ، جـ٢ ، المرشد الأمين ، ص ٤٧٥ .

(٢) نفسه : ص ٤٧٦

(٣) نفسه : ص ٤٧٦ .

(٤) نفسه : ص ٤٧٧ .

المولى سبحانه وتعالى . . . وإنّما ليس لنا أن نعتمد على مايحسنه العقل ، أويقبّحه، إلا اذا ورد الشّرع بتحسينه أو تقبيحه»(١) . فكلّ إنسان إذن يتصرف في أملاكه وحقوقه تصرفاً كتصّرف الآخرين ، أيّما كانت صفته فهو مساو للجميع .

وإذا كانت المساواة عند الطهطاوي مساواة في الحقوق ، فإنّه ينبغي أن توازن بمساواة أخرى ، هي المساواة في الواجبات ، فكما أن الإنسان يطلب أن يستوفي ما هو له ، فعليه أن يؤدّي ماعليه ، فالتسوية عبارة عن تكيف جميع أهالي المملكة. بدون فرق بينهم ، بأن يفوا مايجب لبعضهم على بعض . فالطالب هو ذو حق ، والمطلوب هو الواجب ، فالواجبات ملازمة للحقوق لاتنفكّ عنها»(٢). وهذا الربط للطهطاوي بين الحقوق ، والواجبات نراه عند كلّ من أديب إسحاق . وعبد الله ألنديم ، ومحمد عبده . إذ كان مفهومهم للمساواة مفهوماً عقلياً .

ومع كل هذا،فإن الطهطاوي تناول مفهوم المساواة من زاوية التأسيس الديني ، والأساس الديني للمساواة هو مايسميه رفاعة أخوّة العبوديّة : « أي كون البشر سواء من حيث حقوق بعضهم على بعض ، وإلى جانبها هناك حقوق العبوديّةالخاصة». والطهطاوي يتجه هنا نحو إثبات نوعين من الأخوّة : أخوة عامّة وإنسانيّة من جهة. وأخوّة خاصة ودينية من جهة أخرى ، وهو يذّكر بشأن هذه الأخيرةبالحديث القائل:« المسلم أخو المسلم» وهو يرى أن هذا الحديث لايعني أخوّة سلبيّة ، لأن الرسول (ص) فسّر مايقصده من الحديث ، إذ أضاف (لايظلمه) أي لايدخل عليه ضرراً في نحو نفسه أو دينه أو عرضه أو ماله ، لأن ذلك وظيفة محرمة تنافي الأخوّة»(٣). ومن الأحاديث التي كان يستخدمها الطهطاوي ويكرر الإشارة إليها حديث الرسول (ص) :« لايؤمن أحدكم حتّى يحبّ لأخيه مايحبّ لنفسه» .

والجدير بالذكر أن هذا النّوع من ربط الحرية بالمساواة على أساس هذه الأخوّة

---

(١) المصدر السابق : ٧٧، .

(٢) نفسه : ص ٧٧، ، راجع العدالة والحرية ،المصدر السابق ص ٨٠ .

(٣) نفسه : ص ٨٠ .

في الدين قد ساد العقلية الاصلاحية في الفترة التي نعالجها في بحثنا هذا. أمّا أديب اسحاق، وإن كان يربط الحرية بالمساواة على نفس نهج الطهطاوي، لكنّه يجعل لها طعماً اجتماعياً بل واقتصادياً قوياً حين يضيف: «من المقرّر المتفق عليه بين النقدة الأحرار أن الحرية والمساواة متلازمتان، فلاحرية مع الامتياز، ولكن هنالك درجات عبودية، من الأمير إلى أحقر الرعيّة، تتّصل دنياها بالرّق، ولاتصل عُلياها إلى الحريّة. ولا خفاء في ذلك، فحدّ الامتياز أن يعمل أحد الناس مالا يجوز لسائرهم وان يحظر على الجميع لبعض الأفراد، بحيث لايتمتّع الممتاز بميزته، مالم يمسّ حرية سائر القوم، ولاينال هؤلاء حريتهم إلاّ بانعدام المزيّة. فالامتياز والحرية متخالفان. على أن الامتياز مناف للقوة الحاكمة أيضاً، الحكم الكليّ، وتخويلهم من ذلك حقاً غير طبيعي يكون حكماً على الحكم. فهو عدوّ الحرية والحكومة معاً يظاهر المستبدون على الشعوب، وهؤلاء على المستبدين، ثم لايتّحد بأحد الفريقين في حال. ولكن ليست المساواة مبدأ الحرية، إنّما هي نتيجتها الطبيعية، فإن لم توجد، فلاتكون تلك حقيقة، بل إذا ظهرت الحريّة بمظهرها الحق بين الذين تولاّهم الامتياز، قالوا إنّها بدعة منكرة، وما هي في شيء من ذلك، ولكن بدعة الامتياز أخفت عنهم الحق وهم لايشعرون . . . إن الحرية بعيدة المنال، عسيرة الكمال، بل يكاد يمتنع تكاملها في فريق من الناس بما تؤثّر فيها عوامل العادات والقوانين والأحوال، والأخلاق الاجتماعية، وإنما تحصل منها ضروب متنوعة، شبه أن تكون ضروباً من الامتياز، ثم تكثر وتمتدّ حتى يحصل منها لكل واحد من القوم نصيب، فتعمّهم أنواع الامتياز كأنهم جميعاً نبلاء، ولو حصلت لهم الحريّة الحقيقية لكانوا جميعاً متساوين»(١)، والحرية في نظره يجب أن يناضل الإنسان للحصول عليها، لأن الشرط أو القليل أو التمني، لايفيد شيئاً من أجل نوالها كاملة. وأديب إسحاق عندما يعطي للحرية والمساواة هذا المفهوم ويجرّده من النصوص (الحكميّة) التي تجعل بعض الناس فوق بعض، يعطي للمساواة فهماً إيجابياً. وهو يعتبر موقفه متوسّطاً بين موقفين سادا في تلك المرحلة، الأول: موقف الفئات المتميزة في المجتمع بالفعل، التي تحاول تبرير امتيازاتها بكلّ الوسائل،

(١) اسحق، أديب: الكتابات السياسية والاجتماعية، ص ٨٨ — ٨٩.

من الخداع إلى الاقناع إلى الإغراء ، ومن القوة المجرّدة إلى التبريرات الدينية . أمّا الموقف الثاني فيعبّر عنه إسحق بقوله : « أمّا المساواة ، فليس المراد بها مايروم الغلاة في محو الطّبقات وإزالة الدرجات المترتبة على السعي والجدّ لزوماً . فتلك أمنية لاتُنال إلاّ أن يكون الناس جميعاً إخواناً ، فلا تحصل مادام الإنسان إنساناً »(١) وهذا ردّ على المواقف المتطرّفة في تلك الفترة ، أو قل ، إن شئت ، اليساريّة .

ثالثاً — الدعوة إلى التطور والتقدم :

إنّ فكرة التقدم وعلاقتها بالحرية عند مفكرينا العرب المحدثين ، تعبّر في جوهرها عن مفهوم اجتماعي تاريخي ، بمعنى أنّ الفكرة ومضمونها الدّالّ عليها ، هي حصيلة عملية اجتماعية ، تاريخية ذات صلة وثيقة بالتطور الاجتماعي — الثقافي للإنسانية ، الذي لاتنفك عنه هذه الفكرة . وهذا المفهوم يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهومين آخرين ، هما مفهوم التطور ومفهوم التغيير . المفهوم الأول هو وليد الفلسفةالداروينية بصورة خاصة ، وهو يبدو كشرط خارجي لحركة تعتري الموجود ، وتنقله من حال إلى حال ، وهذا بالطبع محايد (أخلاقيّاً) يتّصل بالكائن الحي أو البيولوجي . أمّا التغيير فينصبّ بصورة خاصة على التطوّر الكونيّ ، أو على الظواهر الفيزيائية ، وهنا يكون التقدم . فهو مظهر جزئي من مظاهر التغيير ، لكنه تغيير مرتبط قيمة ، وذلك حين يقبض الوعي الإنساني على واقعة من الوقائع ، يدرك معنىً خاصاً بها يعلق عليه أهمية إنسانيّة خاصّة ، للفرد أو للمجتمع . فمفهوم التقدم بالدرجة الأولى مفهوم معياريّ ، أخلاقي . وإذا ماجرّد من هذا الطابع ، فإنّه لايبقى لوجوده أيّ مسوّغ ويصبح مصطلح (تغيير) و (تطور) قادرين على تغطية مايدل به عليه .

ومن هنا نقول إنّ مفهومي التطوّر والتغيير يبدوان مفهومين علميّين موضوعيّين . بينما يبدو مفهوم التقدم مفهوماً نسبياً يتحرك على أرضٍ غير ثابتة ، بمعنى أن مفهومي التطور والتغيير يصوّران حركة الواقع كما هو في أحواله المختلفة ، الطبيعية أو الاجتماعية أو الثقافية. أمّامفهومالتقدم فليس من المسلّم به أن يكون مفهوماً علمياً، وهو لايبدو كذلك إلاّ « فيالفلسفات الداروينية والوضعيّة الكونية ،وبمعنىً ما ،في الفلسفة

---

(١) قرني ، عزة : العدالة والحرية ، ص ١٩١ .

الماركسية»(١). أما مفهوم التقدم لدى المفكرين العرب المحدثين، فيأخذ مصطلحات مكافئة لمصطلح التقدم ، إذ أنّ مصطلح التقدم ، ليس هو المصطلح الأكثر استخداماً عندهم . إن ثمة مصطلحات أخرى مكافئة تماماً ، كمصطلح (الترقّي) ومصطلح (التمدّن)الذي يشير اليوم إلى مايعبّر عنه بمصطلح (حضارة) . ومع أنّ مصطلح التقدم (حديث) إلاّ أنّ بعض المفكرين العرب (كجميل صدقي الزّهاوي) قد استخدموا مثلاً كلمات (التّحسين) و (الفوز) و (الصّلاح) و (الفلاح) ، وهي كلمات استخدمت بعض مشتقاتها في القرآن الكريم ، بالمعنى الذي تستخدم به كلمتا (الترقّي)و (التقدم)المحدثين ، ولكنْ من الحق أن يقال إنّ مفهوم التقدم ، عند مفكري الإسلام المحدثين لم يؤخذ إلا لماماً ، بالمعنى الذي نجده لدى فلاسفة (التقدّم) التنويريين في أوروبا . فهم جرّدوه في أغلب الأحيان من أجلّ عناصره التنويريّة، ورأوا فيه صدى لحالة أدبية أو فنية أو تقنيّة على أبناء المدينة الأقلّ حظّاً ، من هذه الحالة استنفاد كلّ الوسائل الممكنة لعبور الهوّة الفاصلة بين حالة التخلف والضعف، وحالة القوة والترقي والتقدم ، لذا كان « من الضروري استبعاد فكرة التوحيد الخالص بين مفهوم التقدم كما نجده في (فلسفات التقدم)الغربية الحديثة ، وبين هذا المفهوم نفسه بالصورة التي حددها له مفكرو التحديث في العالم العربي » (٢).

على إثر احتكاك العرب بأوروبا ، أخذتهم الدهشة من تقدّمها في جميع الميادين فهزت الواقع العربي من جذوره ، ونبّهته إلى حالة التخلّف التي يرضخ لها في كل الميادين ، ورأوا أنه لابدّ من تغيير الحالة التي هم فيها ، يعبّر (حسن العطار) في كلمات ذات دلالة عميقة على ضرورة تغيير الواقع العربي فيقول : « إن بلادنا لابدّ أن تتغيّر أحوالها ، ويتجدّد بها من المعارف ماليس فيها»(٣)ولم يكن العطّار يقصد بذلك إلاّ العلوم الحديثة ، التي رأى منها طرفاً عند الفرنسيين الغزاة ، أي التقدم العلمي . ويتساءل الطهطاوي في طباعته (لمقدمة ابن خلدون) كيف تنهار

---

(١) جدعان ، فهمي : اسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث ، ص ١٠٢ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٥ .

(٣) نفسه : ص ١٠١ .

الحضارات ولماذا ؟ وأيضاً ، وبالتالي ، كيف تبني الأمم الحضارات ؟ لقد وعى الطهطاوي بحدّة واقعة انهيار الحضارة الإسلامية ، ورأى بأمّ عينيه الهوّة التي باتت تفصل بين أمته ، وبين أمة الافرنج التي اطّلع على حياتها وتقدّمها في فرنسا ، والمشكلة الأساسية التي أرّقته وراح يبحث لها عن حلّ ، كانت تهمّه في آن واحد : كيف السبيل إلى التمدّن والتقدم . بالنسبة لبلاد الشرق ، وخاصة (مصر).

ويرى الطهطاوي أن للتقدم أصلين : معنوياً ، وهو التمدّن في الأخلاق والعوائد والآداب ، يعني التمدّن في الدّين ، والشريعة . وبهذا القسم قوام الملّة المتمدنة التي تسمّى باسم دينها وجنسها لتتميز عن غيرها . . . والقسم الثاني تمدّن ماديّ ، وهو التقدم في المنافع العمومية . . . ومداره على العمل وصناعة اليد . . . وأحوال هذا القسم تختلف بتنقّل الأحوال وتغيير العادات . . . وهذا يتمّ باجتهاد كل إنسان في الحصول على مابلغه من الوسع في صنائع زمانه ، وما استحسن عرفاً من محسنات عصره وأوانه» (١). ولكن ، أليس في أخذ (المنافع العمومية) عن الافرنج خروج عن دائرة (السّلف) فضلاً عن أنّه عبث لايصلح ما أفسد الدهر ؟ يقول رفاعة : إنّ حصول مثل هذه الأوهام السوفسطائية ناشيء من فهم كلام الجهلاء الرّاسخين على خلاف المعنى المقصود منه وأخذه على ظاهره ، فليس كل مبتدع مذموماً . . . ومخترعات هذه الأعصر المتلقاة عند الرّعاع والملوك بالقبول ، كلها من أشرف ثمرات العقول ، يرثها على التعاقب الآخر من الأوّل . . . فهي نفع لرفاهية العباد وعمارة البلاد . . . « فمن أجل أبّهة (الاسلام)ورفعة شأن (الأوطان المحمديّة) وترقيّ الديار الإسلامية « درجة الكمال العليّة لابدّ من أخذ (العلوم والمنافع العمومية) وتقديمها والتّقوى بها»(٢) . وإنّ مخالطة الأغراب، ولاسيما إذا كانوا من أولي الألباب ، تجلب للأوطان المنافع . . . والبلاد الافرنجية ، مشحونة بأنواع المعارف ...

---

(١) الطهطاوي ، رفاعة : الاعمال الكاملة ، مناهج الألباب ص ٤٤٢ ، وراجع كتاب العدالة والحرية ص ٩ ، راجع المصدر السابق ص ١١٥ – ١١٦ ، ويقصد الطهطاوي بالمنافع العمومية التقدم والبراعة والمهارة ، وهو فن يستولي فيه الانسان على المادة التي خلقها الله تعالى لاجله .

وهذا التقدم عبارة عن تقدم التجارة والصناعة : راجع المصدر السابق العدالة والحرية ص ١٢٩ .

(٢) الطهطاوي ، رفاعة : الاعمال الكاملة ، مناهج الألباب ، ص ٤٤٤ .

التي لاينكر إنسان أنها تجلب الأنس وتزيّن العمران »(١) وهذه دعوة صريحة للأخذ بمعطيات الغرب الحضارية ، وصفعة للذين وقفوا في طريق الأخذ بهذه المعطيات.
ولقد ربط خير الدين التونسي التقدم العمراني بالعدل والحرية ، وهو يمثل نمطاً آخر من المواجهة مع المدنية الأوروبية،فيضيف إلى الأمر الديني بضرورة التقدّم اعتبارات سياسية واجتماعية وإدارية عميقة ، على أساسٍ من العناصر المادية . (والتنظيمات الدنيوية) وهذا نابع من خشية خير الدين مع العالم الإسلامي من (الغرق) حيث تردّدت في أذنه طويلاً كلمة سمعها منه بعض أعيان أوروبا تقول « إن التمدن الأوروباويّ تدفّق سيله في الأرض ، فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تيّاره المتتابع ، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار. إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه ، في التّنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق»(٢) . فطالما قربت وسائل النقل هذه الأزمان ، تواصل الأبدان والأذهان ، فباتت الدنيا بصورة متحدة تسكنها أمم متعددة ، حاجة بعضهم لبعض متأكّدة »(٣) . فمن الواجب الأخذ بمعطيات الغرب الحضارية ، وهذا ماتؤيّده الشريعة الإسلامية« التي تكفّلت بمصالح الدارين : الدنيا ، والآخرة ، وجعلت من (التنظيم الدنيوي) أساساً متيناً لاستقامة نظام الدين. إلاّ أنّ علماء الدين ، ورجال السياسة ، قد غفلوا عن واجباتهم. وأعرضوا عن استكشاف (الحوادث الداخلية) وضلّت أذهانهم عن معرفة الحوادث الخارجيّة والداخلية...فلا هم نظروا في مايجري داخل بنيان الأمة والجماعة من خطوب وتطورات ، ولاهم تتّبعوا مايجدّ وما يحدث خارج حدود الأمة ، لدى الأمم المجاورة والبعيدة . . . وهم فضلاً عن ذلك قد صرفوا هممهم « إلى اقتناء جواهر العلوم مجرّدة من أغراضها » . . أي أنهم عنوا بالجانب العقلي المجرّد من العلوم ، وأعرضوا عن تطبيقاتها الماديّة المشخّصة . أمّا رجال السياسة فهم أحد اثنين: إمّا جاهل بهذا الذي يحدث ، وإمّا متجاهل له رغبة منه في (إطلاق الرئاسة) أي في الاستبداد بالسلطة والحكم حكماً مطلقاً غير مقيّد . . . والقصد هنا هو (تذكير

---

(١) نفسه : الاعمال الكاملة ، جـ١ ص ٤٤٥ ، راجع العدالة والحرية ص ٩١ – ٩٤ .

(٢) جدعان ، فهمي : المصدر السابق ، ص ١٢٤ .

(٣) المصدر السابق : ص ١٢٤ .

العلماء بما يعينهم على معرفة مايجب اعتباره من حوادث الأيام ، وإيقاظ الغافلين من رجال السياسة وسائر الخواص والعوام ، ببيان ماينبغي أن تكون عليه التصرفات الداخلية والخارجية »(١) . وإنّ مايقرره خير الدين هنا هو ، أنّ قضية تقدم المسلمين في رأيه وفي زمنه هي ، أولاً وأخيراً قضية مادية . بمعنى أنّها قضية أمة ضعيفة ومستضعفة ، يلتمس لها الاستعداد من أجل المنعة والعزّة . وهذا لايتم إلاّ بإحراز تقدم في المعارف وأسباب العمران ، المشاهدةعند الأقوياء.وهذا التقدم لايتيسّر بدون إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي تشاهد لدى الغير . تنظيمات مؤسّسة على دعامتين أساسيتين هما : العدل والحرية ، لأن البلدان التي ارتقت أعلى درجات العمران، هي التي تأسست بها عروق الحرية»(٢) إذ هي والعدالة أساس نظام الحكم المثالي . ذي الطابع العلماني المستند على متطلبات الدين(٣).

أما مدرسة جمال الدين الأفغاني، فتعالج المسألة عن طريق رجوع الأمة إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ماكان في بدايته . والقاعدة الأساسية التي ينطلق منها جمال الدين الأفغاني تتخذ شكل قانون : « متى ضعف ماكان سبباً في الصّعود يحصل الهبوط والانحطاط . ومتى زال ماكان سبباً في السّقوط يحصل الصعود» (٤). فالدول لاتتكوّن « ولا يخلص لها سلطان إلاّ بقوتين : قوة الجنس ، التي تدعو للاتّحاد لمغالبة من سواهم ، ويكون فيه النعرة والعصبيّة والانتصار لجنسه ، وقوّة الدين الذي يقوم مقام الجنسيّة في جمع الكلمة وتوحيد الوجهة ، وطلب الغلب بتلك القوة لمن خالفهم (٥) . فالأفغاني قد اعتقد اعتقاداً جازماً أن التمدن الحقيقي مكافىء تماماً للدين ، وأنّ السعادة الحقيقية التي هي طلبة الإنسان الأصلية في حياته على الأرض،

---

(١) المصدر السابق : ص ١٢٥ .

(٢) التونسي ، خير الدين : أقوم المسالك لمعن زيادة ، ص ٢١١ .

(٣) التونسي ، خير الدين : اوردها ن.ل ليفين (كتابه الفكر الاجتماعي والسياسي ص ٦٥ ، راجع كذلك اقوم المسالك لمن زيادة ص ٨٥ — ٨٦ .

(٤) المخزومي ، محمد : الخاطرات ، ص ٤٤٨ .

(٥) جدعان ، فهمي : المصدر السابق : ص ١٦٠ ، راجع خاطرات جمال الدين الافغاني لمحمد المخزومي ، ص ٣١٣ .

لايجوز أن تُلتمس إلاّ في الدين الخالص الذي هو الإسلام .فالدين يتيح للإنسان الارتقاء فوق مراتب البهيميّة الدنيا لإدراك صورة مهذبة وكاملة وسعيدة ،لايستطيع أن يحققهاعنأيّ طريق آخر في الحياة.والدين هوالذييسمحببناء نظاماجتماعي متماسك متّحد يسعى لخير المجموع وسعادته داخل إطار التجمّع البشري والعام على حدّ سواء . أمّا (التمدن) المرادف (للمكتسبات العلميّة) الذي لايترتب عليها إلاّ (الفائدة) و (الكسب) و (الربح) فليس هو التمدّن الحقيقي (١) .

أمّا الشيخ علي يوسف ، فيرى «أنّ المدنيّة دائمة مستمرة في الوجود ، تابعة لوجود الإنسان مرتقية بارتقائه» (٢) . وهو في ذلك يختلف عن الأفغاني ، إذ يضع المسألة في سياق التطور الزمني الذي يهدف إلى (كمال)المجتمع الانساني ، وهذا متوقف على الارتقاء بالمعارف والعلوم النظرية والعملية ، وفي الأخلاق الفاضلة للنفوس ، وهذا يتبع درجة اتساع نطاق الصنائع من « فلاحة وملاحة وأنواع التجارة. والتفنن في معدات الحضارة ، والاختراع للمنافع كالآلات والمواصلات والمراسلات والتسهيلات التي يقدمها كل عصر لآخر » . . . وهذه المنجزات تخضع باستمرار للتدقيق والصقل واختيار الأصلح ، وهكذا « فكل سابق يبدع ، وكل لاحق يحسّن أو يقبح ، إلى أن يصل هذا النوع إلى النقطة التي فيها الانقلاب الوجوديّ (على مذهبنا) ، وفي النفوس غصّة من عدم إيجاد مايتخيله أنفع للحياة. إن السعي وراء هذه المنافع يعتبر متمّماً لنظام الأمم ، وباعثاً على الراحة والأمن والرّفاهية والثروة، فضلاً عن أنّه مطلب للأجيال القادمة التي ترجو بدورها أن تدرك لنفسها غاية أرقى بالتدرّج رويداً رويداً . وهكذا إلى أن ينتهي الشيخ علي يوسف إلى دعم موقفه في التقدم الإنساني المستمر بالنظرية الداروينية في التطور . لكن الشيخ علي يوسف ينكر أن يكون هذا التدرّج من فعل الطبيعة نفسها ، لكنّه (بمراد الله جلّ شأنه) وحتى لو سلّمنا (بفعل الطبيعة) فإن هذا لايغني إلاّ أنّ هذا الفعل هو من « تقدير

---

(١) المصدر السابق : ص ١٦٩ .

(٢) نفسه : ص ١٦٨ .

ذاته اللامقدّس»(١) . وعلى هذا الأساس تصبح التطوريّة (الداروينية) (تطوريّة إسلاميّة) إن أمكن القول بذلك .

أمّا عبد الله النديم ، فقد حاول أن يفسّر ظاهرة التأخّر عند الشرقيين ، والتقدم عند الغربيين ، ويعزوها إلى مجموعة أسباب ، أولاها ،إطلاق الغرب الحرية للكتّاب في نشر أفكارهم ، وحجب ملوك الشرق على العقول والأفكار في ديارهم . وكذلك استثمار الأمم الغربية أموالها في الصناعة والتجارة ، بحيث اتّسعت الثروة ووفر المال، وتبذير الملوك الشرقيين للمال في الملذات والشهوات ، أو صرفه في استيراد مصنوعات أوروبا بصورة أماتت الصّنعة والصّناع النافعة وسنّها لقانون (الامتياز والمكافأة والشهادة العلمية والعملية ونياشين الشرف ، وإغماض ملوك الشرق عن هذه الاعتبارات وعن رعاية العلم والعلماء والاختراعات والمخترعين . ويعزوها أيضاً إلى مكافحة الدول الأوروبية للأميّة وتوحيدها للتعليم ونشره ، وترك الملوك الشرقيين لهذه الطريق توهّماً منهم أنّ انتشار العلم يهدّد نظمهم ، حابسين ، هم والأغنياء،أموالهم عن بناء المدارس ، ودور العلم ، مرسلين بأبنائهم إلى مدارس أوروبا « ليتعلموا على قساوسة أوروبا أمور دينهم ودنياهم » ويعزوها أيضاً إلى أخذ ممالك أوروبا بنظام المجالس ، وتحميلها المسؤولية للنواب ، والوزراء الخاضعين للقانون ولنظام الشورى . وتضييق الملوك الشرقيين على رعاياهم والاستبداد بهم . وأخيراً إحداث الأمم الأوروبية لمجالس السمّو الفكري والأدبي ، والمدني العام ، واقتصار مجلس الشرقيين على الغيبة والنّميمة والسعي والتّباغض ، مع يأس العقلاء من التفات الناس إلى أبحاثهم وأفكارهم لانصراف معظمهم إلى الشهوات(٢) . ومع ذلك كله ، فإنّ النديم ليقرر أنّ الدين الإسلامي ، السّببالوحيد في المدنيّة وتوسيع العمران أيام

---

(١) المصدر السابق : ص ١٧٠ ، راجع كتاب الشيخعلي يوسف ، التحديد الدهري (الرياض المصرية) ١٨٨٨ ص ١٣٦ الى ١٣٩ .

(٢) النديم ، عبد الله : سلافة النديم جـ٢ ، ص ١٠١ – ١١٦ ، القاهرة ، المطبعة الجامعية ١٨٩٧ – ١٩٠١ ، راجع المصدر السابق ، ص ١٧٥ .

كان الناس عاملين بأحكامه(١) . وهو يحثّ على أن يقوم العلماء اليوم بدورهم في عملية النهوض والارتقاء بالأمة نحو الكمال ، على الصعيدين الديني والاجتماعي.

أمّا علي مبارك ، وهو يسير على نهج سابقيه في الاعتماد على الإصلاح الدينيّ فيرى أنّ سبب تخلّف الشرق وتقدم الغرب يعود لسببين أساسيين ، أوّلهما (انحسار تعظيم العلم وأهله ، وثانيهما انحراف خلف الأمة عن سير سلف الأمة بنبذهم مصالح الأمة العمومية وجريهم وراء شهواتهم الخاصة (٢). وتصوّر علي مبارك ، أن التمدن الإسلامي عند أهل السلف إنما كان مؤسّساً على العلم والعدل اللذين هما أكبر دعائم الدين» (٣) وهكذا يتفق علي مبارك مع خير الدين في القول بأن العلم والعدل هما أساس التقدم ، وأن الجهل والظلم هما أصل التقهقر.

أمّا عند عبد الرحمن الكواكبي ، فتأخذ المسألة بُعداً جديداً . إذ يدعو إلى التطّور والتقدم بعقل مفتوح تقتضيه ضرورات التطور الدينية الانسانية ، وهي بحاجة مستمرة إليه ، لأنها في حركة دائمة نحو الأمام باستمرار ، والحركة سنّة عامّة في الخليقة ، دائبة بين شخوص وهبوط ، فالترّقي هو الحركة الحيوية ، أي حركة الشّخوص ، ويقابله الهبوط ، وهو الحركة إلى الموت أو الأغلال أو الاستحالة أو الانقلاب . والترّقي يتعلق بالروح ، وهو أن الانسان نفس ملهمة بأن وراء حياتها هذه حياة أخرى ، ترتقي إليها ، أي الخلود ... وهو في الشؤون الحيويّة للانسان نوع من أنواع الحركة باتجّاه الرقي » (٤) . والنظرة المستقبلية التطوريّة ، هي التي يرى فيها الكواكبيّ سرّ التجديد ، بالاعتماد على النظرة التطورية في الدين . وذلك من خلال « النّزوع السّلفي والعودة الواعية إلى المنابع النقيّة،وطرح ماعلق به من بدع وتعقيدات ، وشبهات ، وخرافات ، وأساطير » (٥) والكواكبي يدعو إلى

---

(١) المصدر السابق : ص ١٧٦ .

(٢) مبارك ، على الاعمال الكاملة ، علم الدين ، اوردها فهمي جدعان في كتابه ، التقدم ، ص ١٧٦ .

(٣) المصدر السابق : ص ١٧٧ .

(٤) الكواكبي ، عبد الرحمن : الاعمال الكاملة ص٤٠٩ ـ ٤١٠ ـ ٤١٢ .

(٥) المصدر السابق : ص ٨٠ .

الأخذ بالجوانب الثوريّة التي تمجّد الحرية . وتطلق الطاقات الخلاّقة للإنسان . وهو يستلهم الأفكار النقيّة . والجوهريّة . والبكر . التي جاءت بها الأديان . (١) ويحمل الكواكبي على الذين يعيشون في البدع والخرافات . والذين لابدّ أن يكتسحهم هذا التجديد ، إذ ليس الديّن في نظره سوى هدىً سماويّ يحكّمه الإنسان في علاقاته بربّه وآخرته . وهو هدى يربّي في الإنسان كلّ الملكات الطيّبة والخيّرة . ويصلح من نفسه . ويساعده في تكوين الإرادة (٢) الضرورية لكل تطور وتقدم . فما أحوجنا إلى حكماء لايبالون بغوغاء العلماء الغفّل ، الأغبياء . والرؤساء القساة الجهلاء . من أجل تجديد النظر في الدين . وإعادة النواقص المعطلة . وتهذيبه من الزّوائد الباطلة ، مما يطرأ عادة على كل دين ، يتقادم عهده ، فيحتاج إلى مجدّدين يرجعون به إلى أصله المبين (٣) . أمّا محمد عبده . فيرى في التقدم الهدف المنشود الذي من الواجب أن يكون السعي إليه . فما « وصلت إليه أمة إلاّ وحطّت عن كاهلها جميع الأتعاب والبلايا . والاضطهادات . والرّزايا . ولارقي إليه شعب . إلاّ وأمن غائلة الإعنات والاعتساف ، وتحصّنت أعماله من جائحة السّلب والاعتداء . فصاحبه هو السّاكن في منازل الرّغد والهناء ، واللاّبس حلّة الإسعاد .... والتقدم هو الضّامن لتوطيد أركان العمران . والكفيل بتشييد دعائم الاجتماع ... وهو الحقيقة الجامعة لكل فرد من أفراد الكمالات ، من غير فرق بين أن يكون أدبياً ، أو مادياً ، حسّياً أو معنوياً . فالتفنّن في الصنائع فصل من فصوله . والتسابق في ميادين العلوم باب من أبوابه ، والتجافي عن مواضيع النقيصة جزء منه . والتجمّل بالأخلاق الفاضلة نبذ من جواهره .... صاحبه هو السعيد ، والوطن يعلّه غدق النعيم .. جدّ في طلبه من أدرك نتيجة من الأمم ، فجنى ثمرة الينابيع ، وعمرت دياره بالأبنية العالية ، وتزينت بالأسواق الفسيحة ، والصنائع العديدة ، وصارت محطّ رحال الساسة ، ومطمح أنظار النّبلاء ... فطار على جناح العلم يستطلع بقاعا ربتّها الجهالة ، وشملتها يد البغي ، ليكون فيها هو الوارث بعد بنيها ، يستخرج

---

(١) المصدر السابق : ٣٤٢ .
(٢) نفسه : ص ٨٤ ، والارادة هي الحرية عند الكواكبي .
(٣) نفســه : ص ٣٩٦ – ٣٩٧ .

منها الكنوز بحكمته ، ويفجّر منها الينابيع بقدرته » (١) . ومع كل هذا الذي يدعوه محمد عبده إلى التطور والتقدم ،فهو يهاجم الانفتاح على الغرب والأخذ بعاداته . ويرى « إن الظروف الواقعية المحيطة في الوطن العربي . لاتمكّنه من الارتقاء الذي وصلت إليه الحضارة الغربية ، لأن مسألة الوعي العربي لم تكن قد وصلت في أيامه إلى ماوصل إليه العالم الأوربي . ولذلك فإنّ محمد عبده يخشى إذا ما كان الانفتاح على عالم الغرب أن نأخذ بما سمّاه (شهوات) وهتكاً لحرمة الوقار ، وتهالكاً على شرب المسكرات .... إنها إباحة ، وما أقبحها من إباحة ، لكلّ شخص كان يعمل فيما يخص نفسه بإرادته ، ويتكلم فيما هو مقصور على ذاته بمقتضى فكره » (٢) . فمحمّد عبده ، يرى (أن عقولنا واستعداد بلادنا غير ملائم لمثل هذا على الإطلاق) (٣) .

أمّا قاسم أمين ، فينظرُ إلى المسألة بمنظار علمي نفسي . فهو يرى (إن تطور المجتمعات وتغييرها ، إنما تحكمه قوانين تتطلب تغيير الأسباب والقواعد المتحكمة (٤) وهو ينبّه إلى أن خفاء هذا القانون في الظواهر الإنسانية لايعني تخلّفه فيها ، حتى وإن تميزت هذه الظواهر بأسباب لاتجعله واضحاً وجلياً ـ كما هو حاله في ظواهر الطبيعة. هذه الحقيقة العلمية قد قرّرها الله في كتابه: « إن الله لايغيّر مابقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم » (٥) فمن أغرب مااعتاد عليه العقل الانساني ، أن يظن أن العصر الذي هو فيه أحط منزلة في الكمال من العصر الذي سبقه ، ومنشأ ذلك أنّ الأبناء ينشؤون على احترام آبائهم ، وتعظيم كلّ مايصدر عنهم . فالكمال عندهم ماوجدوا عليه آباءهم . . . ولو صحّ مايزعمون ، لكان أكمل إنسان هو من وجد من نوعه ، ولاستمرّ النّقص عصراً بعد عصر إلى هذا اليوم،ولكانت نهاية الإنسان أن يصير

---

(١) عبده ، محمد : الاعمال الكاملة ، ج٢ ، ص٤٠ .

(٢) المصدر السابق : ٣٠٥ .

(٣) نفسه : ٣٠٦ .

(٤) امين ، قاسم : الأعمال الكاملة ، ص٣٧ .

(٥) المصدر السابق : ص ٢٧ .

حيواناً أعجم ، مع أنه من الثابت أن الانسان ارتقى بالتدرّج إلى أن وصل إلى هذه الدرجة العليا التي يحقّ له أن يفتخر بها (١) . ولقد استفاد قاسم أمين من إيمانه بقانون التطور على أساس أنه قانون الحياة ، واستخدم حقائقه أسلحةً في الصراع ضد فكريّة الغرب الاستعماري الذي حاول في سبيل السيطرة على البلاد العربية، أن يوهمنا بأن (قانون التطوير والتقدم والارتقاء ، في المجتمعات ، إنما مجال صلاحياته وصلاحه هو المجتمعات الغربية المتقدمة ، أما نحن الشرقيين ، فإننا ومجتمعاتنا خارجون عن ميدان تطبيق هذا القانون).وردّ قاسم أمين هذه الفرية عندما تحدّث عن«أن تاريخ تأسيس الدول في العالم موضوع تأملات متّصلة ، وهو يؤكد حقاً أن النّوع الإنساني، وزهوه ، والقانون الأبدي الذي يحوّل المادة ، يحوّل أيضاً البشر والأنظمة ، ولا تستطيع قوة مقاومة هذا القانون الذي لامهرب منه ، والذي يحكم حركة التقدم البشري ، والإنسانية تعبّر نفسها عن نفسها في كل مكان بنفس الطريقة ، وتتبع نفس المسيرة » (٢) . وقاسم أمين يدعو المسلمين عامة والعرب خاصة إلى تقبّل جميع الإصلاحات والتجديدات ، بعد طبعها بطابع الدّين . وعلى العلماء أن يتوكلوا هذه المهمة من أجل التطور والتقدم . وهي كانت عند أجدادنا ، فلماذا نمنعها عن أنفسنا ؟ ويؤكد قاسم أمين أن الحضارة الظافرة هي التي يعترف لها بهذا الظفر ، فاذا كانت اليوم « توجد حضارة إسلامية خالصة إلى جانب الحضارة الأوربية فان الأصالة هي الظافرة » (٣) . وهذه دعوة صريحة من قبل قاسم أمين للأخذ بمعطيات الحضارة الغربية ، في سبيل التطور والارتقاء .

أما شبلي شميّل ، الذي أخذ بمذهب داروين في النشوء والارتقاء ، فيرى أن التقدم والتطور يلزمنا بأن نتخلى عن الماضي ، وأن نواكب مسيرة العصر ، وان نأخذ بمعطياته العلمية ، ونستفيد منها ، وهذا لايتمّ إلاّ بالأخذ بما توصّلت إليه الإنسانية في مجالات العلم والمعرفة . (فليعلم الباحثون في طبائع العمران ، أنّ كل

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٠٩ .

(٢) نفسه : ص ٣٨ .

(٣) نفسه : ص ٣٠ .

أمّة . مهما كان امرها . مرتقية كانت ام منحطّة . تتنازعها قوتان غريزتان : إحداهما تركن إلى المحافظة على الحالة الراهنة . والأخرى تميل إلى الطّفرة » (١) . وإن هذه الطّفرة لاتتمّ إلاّ بالارتقاء الصّناعي والعلمي في عصرنا . والذي هو نسبة [illegible] التمدّن .. والمعارف العمومية . وينقص على النفس هذه النسبة كلما تقهقرنا في الماضي (٢) . بمعنى أنّ التّطور لاترى تطلعاتها في الماضي . وإنمّا في المستقبل . أو ليس من العار أن نرى الانسان مشغولاً عن حاضره بماضيه . يبني عليه مستقبله . منصرفاً بالبحث في ما لا يجدي عن البحث فيما يجدي . وما مثله إلاّ مثل من يمشي إلى الأمام وهو ملتفت إلى الوراء » (٣) . ويفتّش (شميل) عن السبيل إلى الحل فيجده :

١ً — في التّخلي عن الأديان . لأنها السبب في تخلف المجتمعات وإبعادها عن مواكبة التطور والتقدم . وما الادّعاءات التي تدّعيها هذه الأديان من قدرتها على الرقي بالإنسان . إلاّ ادعاءات خاطئة . ووهمية . « إن أكثر الباحثين في هذه العلاقة [illegible] ينسبون إلى كل مايرونه في العمران من ارتقاء وتقهقر . وسير ، ووقوف ، وحركة ، وجمود . إلى الدين . وأكاد لا أعلم أحدا خالف هذه القاعدة . فغلاة المعطّلين . وكبار المؤمنين . والذين بين بين . كلهم في ذلك سواء ، فيقضون لهذا الدين ، أو على ذلك . بالنظر إلى ذلك ، وهم فيما أرى مخطئون باعتبار جوهر الدين ، وإلاّ كانت النتيجة واحدة في كل الأديان ، وفي الدين الواحد في كل العصور ...» (٤) فضرر الشرائع على العمران والمجتمع ، أشد ضرراً من الاستبداد . هذا الضّرر يكمن في جمودها من طبيعتها تارة ، ولاستمساك أصحاب السلطة بها تارة أخرى . « فلا يسهل تغييرها طبقاً لاحتياجات الاجتماع بحسب الزمان والمكان ، خلافا لناموس الاجتماع الطبيعي الذي هو في طبيعته خاضع لناموس التحوّل العام » (٥) .

---

(١) شميل ، شبلي : المجموعة جـ ١ ، ص ١٩٢ .

(٢) المصدر السابق : ١٦٨ — ١٦٩ .

(٣) نفســه : ص ١٤ .

(٤) نفسه : جـ ٢ ، ص ٥٧ .

(٥) نفســه : جـا ص ١١ .

ويحمل شبلي شميل على رجال الدين الذين يشكلون في رأيه العقبة الحقيقية في طريق التطور والتقدم « فالدين نفسه ليس العقبة الحقيقية ، بل رجال الدين » (١) ولا يفوت شميل أن يرفع الكتب السماوية ، عن متاهات رجال الدين ، وخزعبلاتهم ، وخرافاتهم التي ينشرونها بين أبناء المجتمع ، ليبقى واضحاً تحت وطأة التخلف، ولتزيد من تخلفه تخلفاً ، المنصب لايسعه أن يلقي على القرآن تبعة تقهقر الأمم الإسلامية ، بل على الرؤساء من رجال الدين ، والحكام ، (٢) . إذ لافرق بين الإسلام ، والنصرانية في غايتهما الاجتماعية ، ولكن الناظر إلى العمران اليوم ، يجد بوناً شاسعاً بعيداً بين الأمم التابعة لكل من الفريقين . فلماذا هذا الفرق .. ، (٣) . ويجيب شميل « القرآن لا يحول دونها ، كما الإنجيل لم يكن الباعث على نهضته تلك. وما عليها تجاربهم . إلا أن تجاربهم ، تضرب الضربة الشديدة على أيدي الرؤساء عموماً ، لتكشف بالعلم سجوف الجهل المسدولة على عقول الشعب » (٤) . ولاينكر شميل « إن الأصول في هذه الشرائع ترعى فيه مصلحة الاجتماع ... وإنما صبغتها أحياناً كثيرة بما يلبسها حلة الجمود ، وعدم معرفة تطبيقها ، على نظام الاجتماع الطبيعي ، لجهل نواميسه ، يفقدانها مزاياها الحسنة . وهذا هو سبب قيام المصلحين من وقت إلى آخر ، على اختلاف نزعاتهم بغض النظر عن مطامعهم الخاصة لمقاومة هذه الشرائع تارة بالعنف ، وتارة باللين . وكان السيف فيها دائماً أصدق إنباء من سواه . ولهذا السبب عينه كان مصلح الأمس يبدو رزءاً كبيرا على مصلح الغد . والاجتماع هو الذي يتحمل مغبة ذلك ، ولو سُيّر في نظامه على منهاج الاجتماع الطبيعي لما كان هذا الشر » (٥) .

٢ً ـــ حتى يتمكن الانسان من ارتقاء سبل التقدم ، لابدّ من أن يأخذ بالعلوم الطبيعيّة لأنها هي « أمّ العلوم الحقيقية ، ويقتضي أن تكون أمّ العلوم البشريّة كافة.

---

(١) المصدر السابق : جـ ٢ ص ٦٤ .
(٢) نفسـه : ص ٦٣ .
(٣) نفسـه : ص ٥٩ .
(٤) نفسـه : ص ٦٣ .
(٥) نفسه : جـ ١ ، ص ١١ .

وإن تقدم كلّ شيء ، وإن تدخل في تعليم كل شيء ، فيصبح نظر الإنسان حينئذ في لغاته ، وينظم قياسه في دليله ، وتقوى فلسفته بارتباطها بأدبه ، وتعلو آدابه لانطباقها على العمل ، وتصلح شرائعه لتطبيقها على نظام الاجتماع الطبيعي ، ويتّسع عقله لانطلاقه من قيوده المتناقضة ، وتقيده بنظام واحد شامل ذي اتساع لايحدّ ، وتصحّ أحكامه لترتيبها على القياس الصحيح ، ويسرع ارتقاؤه لانطباقه في سيره به على نواميس الكون » (١) . وهنا يربط شميل تطور الأمم ، بارتقاء الإنسان في العلوم الطبيعية « لأن هذه العلوم الطبيعية بما فيها من فلسفة اختيارية متينة واسعة هي المعوّل الوحيد لهدم العلوم السخافيّة ، ومابني عليها من الأنظمة الاجتماعية الفاسدة ، والأساس المتين الذي يشاد عليه بنيان الاجتماع الباسق في المستقبل » (٢) . فلو بني دين الانسان على علاقته بالحقيقة الطبيعية ، وأقيمت نواميس الاجتماع الطبيعي ، لكان في كل أعماله متناسباً مع نفسه ، متوافقاً مع تعاليمه ، غير مضطر أن يقاوم في كل خطوة يخطوها ، كعقبات أقامها هو نفسه في سبيله ... ولاستغنى عن تلك الفلسفة النظرية المضلّلة ، المبنيّة على الخيال ، وأقام مقامها الفلسفة العلمية الهادية إلى السبيل القويم ، المبنيّة على العلم الحقيقي ، ولما كان به من حاجة إلى إقامة تلك العلوم التي هي أشبه شيء بهذيان المصدوعين ، ألا وهي علوم الكلام على الإطلاق ، لتفسير مالايفسّر ، وتأويل مالا يؤوّل ، وتطبيق مالا يطبّق ، التي أضلت عقولا كثيرة ، وغلّت عن العمل أيادي كثيرة ، فلم تنفع الاجتماع بشيء ، بل أضرّته ، إذ أضلّته ، وأصبحت عالةً عليه . وهي فوق ذلك اغتصبت مقاماً ممتازاً لها فيه » (٣). فمن خلال ذلك « أصبحت علوم اللغة في الفكر والشعر إغراباً لا إبداعاً ، وعلوم الفقه سخافات يتنزّل العقل فيها إلى حدّ التبذّل ، والطب ، شعوذةً لاستنزال الأسرار ، وتحويل الأقدار ، ولاتعرف نواميس الطبيعة لتحدّ بها ، وعلوم القوانين لاهوتاً ثابتاً لايفهم ، وعلم المحاماة مخرقة ، وتفنّناً في المشاغبات لادليلا مرشداً إلى الحق ، رادعاً للباطل ، وصارت علوم الفلسفة والآداب هياما في الأوهام ، لاضابط لها إلا

---

(١) المصدر السابق : جـ ١ ، ص ٨ .

(٢) نفسـه : ص ١٤ .

(٣) نفسـه : ص ٣٠ .

الخيال » (١) . وفي مثل هذه الحالة تحوم على الحقيقة ، ولاتجرؤ أن تقولها بكلام صريح خوفاً من أن تغضب هذا ولاترضي ذاك ، فتجعل لغتك في الطّلب بين الالتماس والأمر ، والانقياد بين لين التّملق ، وخشونة المجافاة » (٢) . والخروج من هذا الواقع ، في رأي شميل ، يكمن في« اعتماد العلوم الطبيعية ، والابتعاد عن الأديان . واعتماد قول الحقيقة ، فإن تنهج هذا النهج ، فالمستقبل لك » (٣) .

أمّا عبد الحميد بن باديس ، فقد أخذ خطّاً متميزاً بخصوص هذه المسألة وبعقل مفتوح وذلك من خلال الاعتماد على التّراث ، مع الاستفادة من قضايا العصر . وخاطب العلماء قائلاً : « عليكم أن تلتفتوا إلى أمتكم فتنشلوها ممّا هي فيه بما عندكم من علم وما كسبتم من خبرة ، محافظين لها على مقوماتها ، سائرين بها في موكب المدنيّة الحقة بين الأمم . وبهذا تخدمون أنفسكم ، وتخدمون الانسانية ، بإنهاض أمة عظيمة تاريخيّة من أممها . ثم لا يمنع هذا من أخذ العلم من كل أمة وبأي لسان واقتباس ، كلّ ماهو حسن مما عند غيرنا ، ومدّ اليد إلى كل من يريد التعاون على الخير والسعادة والسلام » (٤) . وفي هذ دعوة من قبل ابن باديس للتّواصل الإنساني ، وتعاونه بين العرب وغيرهم من الأمم من أجل تحقيق الرّقي والتقدم المشترك ، لما فيه خير الإنسانية ، مع الاحتفاظ بالأصالة العربية « إننا أعلنّا ولانزال نعلن بأننا شعب من أشدّ الواجبات عليه الاحتفاظ بما في الماضي من نفع ومدنية . وعدم الزّهد فيما في الحاضر من خير ومدنيّات ، والإعراض عن الثرثرة بدون تفكير ولا رويّة » (٥) ودعا ابن باديس إلى التجديد والاجتهاد ، وتفسير القرآن على أسس عصرّية ، والتخلص من التفسير التقليدي . وتناول هذه المسألة بعقلية المفكر السياسي الاجتماعي ، فالتاريخ « يجب أن لاينظر من جهة واحدة ، بل من جهات متعددة . وفي الغرب نواح تجتبى ، ونواح تُجتنب ... وهذه هي طريقة القرآن

---

(١) المصدر السابق : ج٢ ، ٢٤٢ .
(٢) نفسـه : ص ٢٤٢ .
(٣) نفسـه : ص ٣٠٥ .
(٤) الميلي ، محمد ابن باديس ، ص ٥٢ .
(٥) المصدر السابق : ص ٥٣ .

بعينها . فهو يعيب من العرب العيوب النفسيّة كالوثنيّة ، ونقائصهم العقلية ، كالقسوة والقتل ، وينوّه بصفاتهم الإنسانية التي شادوا بها مدنياتهم السالفة ، واستحقوا بها النهوض بمدنية المدنيات » (١) وهو ينكر على المفسرين التقليديين اللفظيين انصرافهم عن المعاني الحقيقية التي تحملها كلمات (المصانع) و (السائحات) ويقول : لماذا نفسر المصانع بالقصور ، ولا نفسرها بمعناها الحقيقي ، في حين أن المصانع من مستلزمات الحضارة والعمران ، ولماذا نفسر السائحات بالصائمين والصائمات ، ولانفسرها بالرّحالين والروّاد الذين يجوبون البلاد للاطلاع والاكتشاف والاعتبار »(٢).

وهنا دعوة لابن باديس للتخلص من الإطار التقليدي الذي يلتزم به رجال الدين عادة . إطار النظرة الجامدة الغيبية إلى القيم والأشياء . فابن باديس يؤمن بالتقاليد والثقافة العربية الاسلامية . ولكن ما كان يدعو إلى ذلك بمفهوم منغلق ، بل كان يعطي مفهوماً منفتحاً على ثقافة العصر من جهة ، ومرتبطا بالوطن العربي من جهة أخرى . وهنا لابدّ من أن نلقي على أنفسنا السؤال التالي: إلى أي مدى ينطبق القول أن عقيدة (التوحيد) أو (الوحدانية) يمكن أن تسلك بصاحبها دروباً متباعدة أو متباينة ؟ هل تنتمي هذه العقيدة إلى مجال النظر الخالص ، أم أنها تنفذ إلى جوهر الوجود الانساني الفردي والمجتمعي لتشكّله بصورة أو بأخرى ؟ بتعبير آخر : ماالذي مثّله علم الكلام الإسلامي التقليدي في حياة المسلمين العقلية والمادية ؟ وما هو الدور الذي أمكن لمبدأ التّوحيد منه أن يقوم به في عالم الإسلام المعنوي والمشخّص ؟وهل احتفظ هذا العلم في الأزمنة الحديثة بنفس الوظيفة والفاعليّة التي كان يمارسها في عصور الإسلام الكلاسيكية ؟.

إن علم (الكلام) يطلق على ذلك الجهد العقلي أو النظري الذي يهدف إلى الدفاع بأدلة عقلية خالصة في العقائد الاسلامية في وجه خصومها ، أو في وجه البدع والنحل الزائفة التي يمكن أن تولد داخل المجتمع الاسلامي » (٣) .

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٩ .
(٢) نفسه : ص ٣٠ .
(٣) جدعان ، فهمي : التقدم ، ص ١٨٥ .

لقد ظلت مباحث وجود الله وصفاته (التوحيد) الإنسان بعد الموت (المعاد)، وحكم الأمة (الإمامة) ... وغير ذلك ، هي المباحث الأساسيّة المميزة لهذا العلم ... والواقع إن هذا العلم بنزوعه إلى التجريد القوي وباعتماده على الطابع الجدلي العقلي، والمنطقي الخالص . وبانتهائه إلى الخوض في مسائل عارضة جزئية ، طبيعية حسية أو مفارقة للحسّ . فقد انتهى إلى أن يكون علماً جافاً لاحياة فيه ، أو على الأقلّ قد كفّ عن أن يكون له أي تأثير في حياة الإنسان المشخصة . إذ ، ماالذي يعني الانسان القول مثلاً إن الله وجود محض ، واجب الوجود ، وإنه عالم بعلم هو عين ذاته ، أو بعلم ليس هو عين ذاته ، وإنه حي بنفي الموت عنه ، أو عالم بنفي الجهل عنه ... وهكذا ، مما عرض من جدل لاطائل في البحث فيه ، ولانتيجة . إذ مافائدة، أنتبقى الحياة العقلية المنطقية الخالصة ، أو تظّل غير ذات جدوىً اجتماعياً ؟

ولقد أدرك البعض من المفكرين المسلمين المحدثين « إشكالية علم الكلام » فراحوا يبحثون عن علم كلام جديد إن أمكن القول . علمٍ بكلام يكون للتّوحيد في وظائف جديدة ، ويكون علماً (محرّراً) للانسان ، وعلماً صافياً خالصاً من الشوائب والأكدار ، ويدفعهم إلى الأمام بحيث يجعل حركتهم مطلقة نشيطة ، وحياتهم أبعث على الأمل والرجاء . وهذا ماعناه بالذات ، المفكر الجزائري (مالك بن بني) حين قال : « إن مشكلتنا ليست في أن (نبرهن) للمسلم على وجود الله ، بقدر ماهي في أن نشعره في وجوده ، ونملأ به نفسه باعتباره مصدراً للطّاقة » (1) . ولقد ألمع جمال الدين الأفغاني الذي تأثر بحركة : الإصلاح البروتستانتي » (2) إلى مظاهر متعددة يبدو فيها الدّين دعامة أساسية للبناء الاجتماعي والعمراني ، لكن أعظم هذه المظاهر التي وقف عندها ، وأبان عن خطرها ضمن هذا الوجه ، هي تلك التي تخصّ إنكار المبدأين الأساسيين اللذين يقوم عليهما كل اعتقاد ديني ، كالألوهية

---

(1) اوردها فهمي جدعان في كتابه اسس التقـدم المصدر السابق ، ص ١٨٩ .

(2) لقد رأى المفكرون الاسلاميون ان هذه الحركة تحقق في النهاية فيّ المسيحية بعض ما طالب به المسلمون دوما ، هذا فضلا عن انهم اعتقدوا ان البروتستانتيه تقترب من الاسلام قربا راوا معه ان تحول البروتستانتيين الى الاسلام هو امـر ممكن تماما ، اذا ماعرض عليهم الاسلام بشكل سليم، الراي لـ محمود السمرة) ، راجع المصدر السابق ، ص ١٩٦ .

من ناحية . والبعث أو الحشر من ناحية ثانية . ولقد تجلّى ذلك في مهاجمة جمال الدين (للنشيريين) (١) . والذين هم في رأيه يعملون على إفساد الهيئة الاجتماعية، وزعزعة أركان المدنية ، وبيان ذلك « إن كل فرد من نوع الانسان قد أودع بحسب فطرته ، وبناء بنيته شهوات تميلُ به إلى مشتهيات ، ولايستطيع تسكين هواه . ولا كسر سورة نفسه ، إلا بنيل مايمكنه من تلك المشتهيات ، كأنّه يعالج ألمَ الطّلب بما يصل إليه من المطلوب . ويلاحظ الأفغاني أن الطبيعة لم تحدّد طريقاً معينة سيسلكها الراغبون للوصول إلى مشتهياتهم ، فثمة سبل كثيرة ، بعضها حق وبعضها باطل ، بعضها يقوم على سفك الدّماء واغتصاب الحقوق ، وبعضها الآخر يسلك طريق التّعفف ، لذا ، لزم أن تسير النفوس على طريقة محدودة . وتوقف أهواؤها عند حدود معيّنة لايجوز لها تخطّيها . وقد يبدو أن « المنفعة الشخصية » تصلح لأن تكون هذا السبيل ، ولكن هذا يحوّل ساحة الانسانية إلى حلبة يطحن فيها القوي الضعيف. فيظن حينذاك أن التحلّي بصفة (شرف النفس) يمكن أن يكون ملجأ صالحاً لحلّ الإشكال . لكن هذه الصّفة غير مطلقة ، وليس لها عين المعنى لدى كل الأمم . وما يبدو لدى أمة من الأمم فعلا (شريفا) يمكن أن يُنظر إليه لدى أمة أخرى باعتباره فعلا خسيساً دنيئاً . وحينئذ قد يقال إن الرّادع للهوى والقامع للشهوة ليس إلاّ الدولة . وقد يبدو هذا حقّاً لأوّل وهلة . ولكن ليس يخفى أنّ قوة الحكومة إنّما تأتي على كفّ العدوان الظّاهر ، ورفع الظّلم البيّن . أما الاختلاس والزّور المموّه والباطل المزّيف والفساد الملوّن بصبغ من الإصلاح . ونحو ذلك ممّا يرتكبه أرباب الشهوات ، فمن أين للحكومة أن تستطيع دفعه وتحديده؟أنّى يكون لها الاطلاع على خفيّات الحيل، وكامنات الدسائس ، ومطويّات الخيانة ، ومستورات الغدر ، حتى تقوم بدفع ضرره ...« ثم أي وازع يأخذ على أيدي أصحاب السلطة أنفسهم ، ويمنعهم من مطاوعة شهواتهم ، ومظالمهم . ومن أين يكونون رؤساء للسّارقين ، وقادة للنّاهبين . وأعوانا للجائرين » (٢)فلم يبق إذن ، من رادع قامع للشهوة والهوى إلاّ أمر واحد،

---

(١) يطلق هذا التعبير جمال الدين الافغاني على الملحدين في زمانه ، وعلى رأسهم شبلي شميل ، ومن سار في ركبه .

(٢) الافغاني ، جمال الدين : الاعمال الكاملة ، رسالة الرد على الدهريين ، ص ١٧٠

في رأي جمال الدين ، وهو «الاعتقاد بالألوهيّة ،أي ، الإيمان بأنّ للعالم صانعاً عالما بمضمرات القلوب ومطويات الأنفس، سامي القدرة ، واسع الحول ، والقوّة ، قد قدر للخير والشر جزاء يوفّاه مستحقّه في حياة بعد هذه الحياة (١) » ومن هنا كانت حملة جمال الدين على النشيريّين (الدّهريين) إذ هذه الفئة « إذا مانجمت في أمة ، فسدت أخلاقها ، وأوقعت الخلل في عقولهم ، وتخطّفت قلوب أحادها، بأنواع من الحيل وألوان من التلبيس حتّى تصبح تلك الأمة ، وقد وهى أساسها ، وتفطّر بناؤها ، واغتالتها رزائل الأخلاق من الأثرة ، وعبادة الشهوات ، والجرأة على ارتكاب الخيانات . ولايزال الفساد يتغلغل في أحشائها حتّى تضمحلّ ، ويمحّي اسمها من صفحة الوجود ، وتضرب عليها الذّلة ،ويخلد أبناؤها في الفقروالعبودية(٢) فالنيشريّة « جرثومة الفساد ، وأرومة الأدّاد (٣) ، وخراب البلاد ، وبها هلاك العباد .... المراد منها المفاسد ، وإلحاق المضارّ بالنوع الانساني » (٤) . ولايفوت جمال الدين من أن يحذّر من الصّور المشوّهة للعقيدة ، فانها يمكن أن تؤدي إلى نتائج معاكسة تماماً للمقصد الحقيقي للدين ، فعقيدة الجبر مثلا التي يقول أصحابها إنهم لاخيار لهم على الإطلاق فيما يفعلون ، وإنهم يرون أنفسهم كالريشة المعلّقة في الهواء تقلّبها الرياح كيفما تميل ، يمكن حقاً أن تعطّل قوى هؤلاء (الجبريين) وتفقدهم داعية السعي والكسب ، فيتحولون من عالم الوجود إلى عالم العدم » (٥) . فهو بهذا يدعو إلى الابداع والعبقرية الفرديّة « فوجود بعض المجموع الانساني على شيء والاعتقاد به ، لايفيد أحياناً معنى أنّه على حق ، خصوصاً إذا كان رائده وقائده مطلق التقيّد بالمألوف ، والتقليد الأعمى دون حجّة ، ولا برهان ، فالحقائق من دين ومذهب وقواعد علمية وفنية ، ماظهرت واستقرت وتدوّنت ، وانتشرت

---

(١) المصدر السابق : ص ١٧١ .

(٢) نفسه : ص ١٦٧ .

(٣) الاداد : هي الدواهي والامور الفظيعة ، جمع الادّ والأدة .

(٤) المصدر السابق : ص ١٣١ .

(٥) نفسه : رسالة في القضاء والقدر ص ١٨٤ ، كتابة هذه الرسالة يثبت الى محمد عبده ، لكنها تعبر في الواقع عن موقف جمال الدين ايضا .

إلاّ بواسطة أفراد قلائل . وقد قاومها المجموع بأشدّ مالديه من قوة ووسائل قهر»(١) ودليل ذلك الرّسل وما لاقوه عند نشر مذاهبهم . وكذلك الفلاسفة. وكذلك الثورات. لاتصدّق أن أحداً من البشر يمكنه تخطيّ المألوف ، ومخالفته بسهولة ، فهناك عقبة . وهوّة هائلة ، لايذلّلها . ولا يجتازها إلا فحول الأبطال . ونوابغ الرّجال . إمّا بالإرفاد . أو بالحكمة وعظم الهمّة .... وأعظم مزايا (الأنبياء) اقتحامهم مخالفة أقوامهم . وما كانوا فيه من ضلال . ومساوئ أحوال بما يعبدونه . ويتعاملون به. ويألفونه من القول . وفعل ، وعاد » (٢) . إذن . من الضروري على أيّ حال أن يتقرر أن الإسلام ينبذ العقيدة الجبريّة نبذاً قاطعاً . وأنّ مايأخذ به بالقضاء والقدر ، مختلف تماما عن الجبر ، إذ هو لايعفي الفاعل من المسؤولية . لأنّه يقرر له الكسب بعمله ، وبأنّ له جزاء اختيارياً فيه . وكذلك الحال في التّوكل والرّكون إلى القضاء، فإن الشرع قد طلبه في العمل ، لافي البطالة والكسل » (٣) . إذن . من الضروريّ في رأي الأفغاني ، أن يتصدّى فريق من أهل الدين الإسلامي لشتّى الشّبهالّتي تلقى في وجه المسلمين .«وأن يدافعوا عن الملّة في هذه الأوقات » . كما أنه من الضروريّ الانصراف عن التقليد الذي يجرّ إلى الإعجاب بالأجانب والاستكانة لهم . وأكثر من هذا ،«لابدّ من قلع مارسخ في عقول العوام ومعظم الخواص . من فهم بعض العقائد الدينيّة على غير وجهها الحقيقي . وذلك كما فعلت الحركة الّتي قام بها « لوثر » في البروتستنتية » (٤) . لكنّ جمال الدّين الأفغاني لم يتمكن من تكريس جهود تذكر من أجل تحقيق ذلك . بسبب انصرافه إلى العمل الثوريّ السياسيّ . ومع ذلك . فالفضل يرجع إليه في تنبيه واحدٍ من ألمع تلامذته ومريديه . إلى هذه الجوانب لجوهريّة من أمر العقيدة ، وهو الشيخ محمد عبده ، الذي يرجع الفضل إليه في الكشف عن الوظيفة الاجتماعية للعقيدة في الصورة الّتي ألمحنا إليها . والحقّ يقال . إنّ جمال الدين الأفغاني كان ملهماً بمعظم الحركات الدينية الإسلامية الّتي ظهرت

---

(١) المخزومي ، محمد : خاطرات جمال الدين ، ص ١٩٦ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٩٧ — ١٩٩ .

(٣) الافغاني ، جمال الدين : الاعمال الكاملة ، ص ١٨٧ .

(٤) جدعان ، فهمي : التقدم ، ص ١٩٦ .

في العالم الإسلامي . حتى الحرب العالمية الأولى .» أما المفكرون المسلمون الذين عاشوا مابين الحربين ، فقل أن أفلت واحد منهم من تأثيره أو إلهامه أو توجيهه . والإحالة إليه » (١) . لقد تجلت عبقرية محمد عبده في هذا المجال في رسالة التوحيد . والتي كانت تعتبر من أبرز المؤلفات الكلامية الحديثة . وهي في مضمونها ليست إلا استئنافاً كلياً شاملاً للأفكار الكلامية والفلسفة التقليدية . فأثر ابن سينا . والأشاعرة . والمعتزلة بين في بعض أقسام (التوحيد) الخالصة .

ويجب علينا ألا نخدع كثيراً بإلحاح الشيخ محمد عبده على الجانب العقلي . الذي يمكن أن يوحي بأثر صريح للاعتزال . إذ على الرغم من أن للعقل عنده حدوداً لايتخطاها . إذ هو لايدرك إلا عوارض بعض الكائنات. أما الوصول إلى كنهها أو حقائقها ، فأمر يمتنع عليه (٢) . تماما كما هو الحال عند الفيلسوف الألماني (كانت) إلا أن الخطاب لايجوز أن يكون مقتصراً عليه أو موجها إليه وحده . فليس الإنسان عقلا يشتق علومه من الإحساسات . أو من ذاته أو من حدسه للوجود فحسب ، وإنما هو أيضاً فاعلية وجدانية لاتخضع لعملية البرهان المنطقي المنظم ، وجيزاً كان أم مفصلاً . وإنه لأمر مؤكد في رأي محمد عبده: أن سلطة الوجدان على الإنسان أقوى من سلطة العقل ، إذ . من ذا الذي يعيش أفكاره وآراءه بمنطق أرسطو أو بفلسفة أفلاطون ؟ وأي أثر يمكن أن يتركه في (النفس) ذلك المنطق أو تلك الفلسفة؟ وهل يستطيع العقل وحده أن يصلح الأعمال ، ويحول دون وقوع الفرد في الشهوات ، أو أن يكون مرجعاً ذا قوة ردع ، أو دفع في حالة الإسراف المضد ،

---

(١) المصدر السابق : ١٩٦ .

(٢) عبده ، محمد : الأعمال الكاملة ، رسالة التوحيد ، راجع تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ، دار احياء الكتب العربية ، ط١ ، ١٩٥٨ ، ((فهو يرى ان محمد عبده لم يفرط في حق العقل ، ولم يبخسه حقه ، وهو ان كان لم ينقص العقل حقه ، فهو قد جاوز به حده ، اذ دفع محمد عبده العقل دفعا ، ليقول في حوادث المستقبل قولا يقينيا ، ومعرفة المستقبل معرفة يقينية ، تعتبر الان من مشاكل الفكر الحديث)) وهنالك اختلاف بين الباحثين حول قيمة العقل عند محمد عبده ، فمنهم من اتبع المغالاة في تأكيد العقل عند محمد عبده ، ومنهم من هبط بقيمته عنده الى مستوى لا يكادون يعترفون له بفضل ، (مـن المقدمة ص ٨ - ٩) .

أو في حالة القصد المطلوب المفيد ؟ إن أقصر الطرق وأقومها في التأثير على الإنسان لايأتي إلاّ من نافذة « بقدرة الله الذي وهبه ماوهب، الغالب عليه في أدنى شؤونه إليه، بما في نفسه ، الآخذ بأزمة همه » وهي ، التي تسوق إليه من الأمثال في ذلك مايقرب إلى فهمه ، ثم تروي ماجاء في الدين المعتقد به من مواعظ وعبر ، ومن سير السلف في ذلك الدين ، ماهو أسوة حسنة ، وتنعش روحه بذكر رضاء الله إذا استقام، وسخطه عليه إذا تقحّم . عند ذلك يخشع منه القلب ، وتدمع العين ويستخذي الغضب وتخمد الشهوة » (١) إنّ الأخلاقيين ، والسياسيين ، والفلاسفة يعجزون جميعاً عن إثارة النفس الفرديّة ، وطبقات الناس جميعاً من أجل دفعها إلى حالة يغلب الخير فيها على العمل ، ويتّجه فيها العمل إلى المنفعة العامة ، فضلا عن الخاصة ، وترفع فيها الشرور والمضارّ من عالم البشر . إن هذا كله لايتيسر إلاّ (بالعقيدة الدينية)، هذه العقيدة التي بفضلها وحدها يمكن للعيون أن تبكي ، وللزّفرات أن تصعد ، وللقلوب أن تخشع » (٢) . لاشك أن هذه اللهجة جديدة في مصنّفات (علم الكلام) أو (التوحيد) . كما أنه جديد القول أنّ العقل يضمن صحة أصول العقيدة ، بينما يناط بالوجدان حمل الانسان بوجوده الكلي على العمل الأخلاقي . وأبعد من هذا كله القول : «إنالدين أشبهبالبواعثالفطريّة الإلهاميةمنهبالدّواعي الاختيارية» (٣) ولكن ، ألا يعني هذا في نهاية التحليل (إهمال العقل بالمرة في قضايا الدين) والقول بكل بساطة : إن أساس الإيمان هو التسليم المحض ، وعلى هذا الاعتراض يجيب محمد عبده بكل صراحة ، بأن الذي تقرر (إن العقل وحده لايستقلّ بالوصول إلى مافيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهي (٤) لقد مثّل التوحيد لدى محمد عبده ، طاقة محرّرة بالردّ المستمر إلى الله ، وحده من جهة ، والاعتماد أو الشهادة « للذّات من جهة أخرى، من أجل تطهير العقول من الأوهام الفاسدة والعقائد الخرافية ، والارتفاع بالإنسان إلى مراتب الكرام . ومن أجل رد الحرية للإنسان وإطلاق إرادته من القيود التي كانت تكبّلها ، تمثلت في الرؤساء الدينيين الكهنة ، أو في القوى الخفيّة التي

(١) عبده ، محمد : الأعمال الكاملة ، رسالة التوحيد ص ٥١ .

(٢) المصدر السابق : ج٢ ، ص ٥٢

(٣) نفسه : ج٢ ، ص ٥٣

(٤) نفسه : ج٢ ، ص ٥٣

يمكن أن يتوهم أنها حالة مثلا في القبور أو الأحجار أو الأشجار أو الكواكب، أو في حلة الأساور والمحتالين والدجالين . وبهذا يتحرر الإنسان بحسب رأيه من عبودية كل موجود ماخلا الله . وهذا يتضمن القول أيضاً إن (التوحيد) يعني تقرير المساواة بين الناس ، ورد التفاوت والتفاضل بينهم إلى عقولهم ومعارفهم وفضائلهم - على المستوى الأخلاقي - وإلى عملهم الفعلي الخالص ، إلا إلى المستوى الاجتماعي »(١) .

فكان طبيعياً بالنسبة لمحمد عبده أن يكون الدين مقياساً للوضع الانساني عاجلاً وآجلاً .وأثرا على العلم والتقوى والكسب من العمل . وقد مثل التوحيد في رأي محمد عبده كذلك حرباً على التقليد ، واختلاعاً لأصوله الراسخة في المدارك ، ونسفاً لما كان له من دعائم وأركان وعقائد في الأمم ، وهذه في رأيه ناتجة عن الجهل الذي وصلت إليه الأمة « وهي مايتفوه به العامة الجهال ، الذين لايعرفون ماالشرع والإنسانية ولا يميزون الحسن والقبيح ، وسنرى البدع الضلالية تبطل شيئاً فشيئاً حتى يرجع الأمر إلى الكتاب والسنة ومذاهب الأئمة الراشدين » (٢) . وطبيعي أن تكون هذه المهمة منوطة برجال الدين ، كما يرى محمد عبده « وهذا لايكون إلا بفضل العلماء الأعلام » من رجال الدين . والتوحيد يعني كذلك رد الكثرة إلى الوحدة ، والتنابذ والفرقة والتخالف، إلى الاتحاد والإلفة والتجمع . ويتم للانسان بمقتضى دينه أمران أساسيان ، على حد تعبيره : هما : استقلال الإرادة ، واستقلال الرأي والفكر . وقد سار على نهج محمد عبده في التوحيد كل من (حسن الجسر) والشيخ (طنطاوي جوهري) (١٨٧٠ — ١٩٤٠) و (جمال الدين القاسمي) ١٨٦٦—١٩١٤ و (محمود شكري آلوسي) (٣) . ومع كل ماأتى به محمد عبده من تجديد لم يمنع (جابريل هانوتو) السياسي الفرنسي المعاصر لمحمد عبده من أن يرى (أن حالة التأخر

---

(١) عبده ، محمد : الاعمال الكاملة ، جـ٢ ، ص٥٤ .

(٢) المصدر السابق : الأعمال الكاملة ، جـ٢ ، ص٥٤ .

(٣) الاول مصري ، والثاني سوري ، والثالث عراقي وقد سار على نهجهم في الفترة اللاحقة كل من محمد عزيز حبابي من المغرب العربي ، وعثمان امين من مصر ، لكن تجاربهم لا تضيف شيئا على ماقرره السابقون لهم .

التي يعاني منها المسلمون ترتدّ ، في نهاية التحليل ، إلى العقيدة الإسلامية نفسها ، إذ، وفي رأيه ، إن العقيدتين الأساسيتين اللتين يمكن أن يعزى إليهما انحطاط وتقهقر المسلمين ، هما على وجه التحديد « التوحيد الخالص والعظمة اللامتناهيان والعلوّ المطلق لله » الأمر الذي يضع الانسان في درك الوجود ، ويدفعه بالتالي إلى اغفال شؤون نفسه وبثّ القنوط في فؤاده ، وإيهان عزيمته في الدنيا . أمّا عقيدة (القدرة) فإنها تلغي إرادة الإنسان ، وتشلّ فاعليته وتردّ وجوده إلى العدم » [1] .

كلمة لابدّ منها في أصحاب (التوحيد)وهي ،إذا كان لهم جميعاً من مآثر في الفكر العربي الاسلامي الحديث ، فان ذلك قد تجلّى في اقتحامهم دائرة الخوف التي أقامها أتباع العلم الحديث سياجاً لهذا العلم ،لكنّهم مع ذلك دفعوا خلفهم في طريق شائك جداً ، طريق التوفيق بين قضايا العلم الخالص ،وقضايا الدّين (العلمية) فخلطوا بين الدين والفلسفة والعلم خلطاً امّحت فيه الحدوذ ، واضمحلّ التمييز والتّمايز . أما أهميّة العلم وأمّا حدوده فلم يدركها هؤلاء الروّاد حقّ الإدراك ،ولربّما أمكن القول إن معاصرينا من الكتاب الدينيين لايزالون بعيدين عن فهم هذه الماهيّة وإدراك ذلك الإدراك .

بعد أن تحدثنا عن مفهوم الحريّة الاجتماعية عند المفكرين العرب المحدثين ، وعلاقة هذا المفهوم بالعدالة ، والمساواة والتطوّر والتقدم ، كما ،فهمه هؤلاء ، لابد لنا من أن نلحظ آثار هذا المفهوم ، ومنعكساته في واقع المجتمع العربي في تلك الفترة . ويبدو لي بالإمكان أن نتعمق في فهم هذا المفهوم ، إذا ماسبرنا أغواره ضمن الاتجاهات الاجتماعية التالية :

الحريات العامة ، الحرية والحقوق ، الحرية والعمل ، حرية المرأة ، الحرية ومشكلة الفقر والغنى ، الاتجاه الليبرالي .

١ً — الحريات العامة

يختلف مفهوم الحريّات العامة في الدول الغربية عن المفهوم الذي هو في الدول الاشتراكية . ذلك أنّ الثورة الفرنسية قد أعطته مفهوماً كلاسيكياً يختلف تماماً عن

---

(1) جدعان ، فهمي : أوردها في كتاب اسس التقدم ، المصدر السابق ، ص ٢٠٢ .

المفهوم الذي أعطته النظريّة الماركسية . فأين موقع الوطن العربي من هذين المفهومين؟ قد نجد من الصعوبة إعطاء تعريف محدّد وشامل حول هذا المفهوم . لكننا وفي كل الأحوال بامكاننا أن نعطيه مفهوماً شاملاً يتلخّص في أن « الحريات العامة ، أو حقوق الإنسان والمواطن ، هي الحقوق التي تعتبر بمجموعها في الدول المتحضّرة بمثابة الحقوق الأساسية اللازمة لتطوير الفرد ، والتي تتميز بنظام خاص في الحماية القانونية » (١) . ولقد لازم مدلول الحقوق الفردية قديماً مدلول الحريات العامة . وكل حرية ظهرت عبر التاريخ تمثّلت مبدئياً . بشكل الحقّ الذاتي ، حيث تعبّر عن هذه الفكرة ، نظرية القانون الطبيعي وتربط مباشرة نظرية الحريات العامة بالصميم. وفي هذا المجال توضّح نظرية القانون الطبيعي ، بأن الحرية هي قبل كل شيء حق من حقوق الفرد . وحيث أن الفرد لا يمكن أن يمارس حقه إلاّ إذا كان متمتّعاً بحريته ، مطمئناً على نفسه ، ويشعر بالأمان في مجتمعه ، ثم إنه يعلم بأن لديه حقاً يملكه ، ويستطيع أن يستعمله أو يمارسه في اللحظة التي يشاء » (٢) . وبذلك يمكن القول بأن هناك مفهوماً أو حقيقة للحريات العامة . فنستنتج من نظرية القانون الطبيعي بأن الحريات العامة ليست بالتالي إلاّ حقوقاً ذاتية تتصل مباشرة بشخص الفرد ، متى شاء ، ويكفلها له الدستور ، وتقوم بتنظيمها القوانين . والحقوق الفردية والاجتماعيّة لم تظهر إلاّ بعد أن ظهرت الأفكار الاشتراكية ، وبدأت تسيطر عملياً في مجتمعات معيّنة ، وتحت ضغط هذه الأفكار ، تبنّت الدول الرأسمالية ما بدا بالديمقراطية السياسية ، تلك التي تجعل من الحقوق الفردية حقوقاً أصيلة . أما الدول الاشتراكية فأخذت بالديمقراطية الاجتماعية ، تلك التي تعتبر بأن الحقوق الاجتماعية هي الأولى والأجدر بالاهتمام (٣) .

والحقوق الفردية هي التي تتعلق مباشرة بأمن واستقلال الفرد بالنسبة للسلطة ، أو

---

(1) ملحم ، حسن : محاضرات في نظرية الحريات العامة ، ص ه والراي هنا لـ J.Revero وانظر ايضا
O. Rourke : The Problem of Freedom in Marxist Thought pp. 179-80

(2) Coates et Al : « The Emergence of Liberat Humanism » pp. 275-9

(3) O. Rovrke et Al. pp : 179-80

بالنسبة لغيرها من أطراف الهيئة الاجتماعية ، والحقوق الفردية يعترف بها للفرد . من أجل أن يختار . ومن أجل أن يحقق هو بنفسه ، العوامل ، والشروط التي يمكن أن تؤدي إلى حريته ، وعلى سبيل المثال : حرية التفكير ، حرية الاجتماع ، والحقوق السياسية ، على اختلاف أنواعها .

أمّا الحقوق الإجتماعية ، فمبرّراتها هي أن القوى الشخصيّة لوحدها غير قادرة على تحقيق مايصبو إليه الفرد من حرية ، بل السلطة يجب عليها أن تؤمّن له الشروط اللازمة للوصول إليها . حيث تصبح الحقوق الإجتماعية بهذا المعنى ، وكما يقول « جورج بورد » ديْناً يقع على عاتق المجتمع . مثال ذلك حق التعليم والثقافة، حق العمل ، التأمينات الإجتماعية ... إلخ . وفي نظرية الحريات العامة ، هناك عدد من الحريات التي لا يمكن الوصول إليها أو تأمينها إلا مروراً بحرّيات أخرى تأتي قبلها ، ولذلك فان هناك عددا من الحريات التي تتميز بأنها أساسية . مثلا : مبدأ المساواة الذي يضع جميع الأفراد في ذات الدرجة من المساواة أمام السلطة ، فيمنع أي تفريق أو ظلم . والحريات الشخصية ، التي تحافظ على ذاتية واستقلالية الفرد ، والحقوق السياسية ، التي تتعلق بحق الانتخاب أو حق الترشيح . وحق الملكية ، الذي يعتبر كلاسيكياً من الحقوق اللازمة للفرد ، والذي أصبح يتحمّل الكثير من النقاش في ظل الأفكار الاشتراكية .

هذه الحقوق تعتبر في نظرية الحريات العامة ، حقوقاً أساسية من الواجب أن تتمتع بالحماية ، والمحافظة عليها حيث تأتي بعدها الحريات الأخرى ، مثال : حرية التفكير والتعبير ، وحرية الطبع والنشر والتأليف ، وحرية المعتقدات ، وحرية الإجتماع .... التي يتبعها ، بناء على خط التّطور الذي ظهرت فيه ، الحريات الاقتصادية والاجتماعية معاً ، حق العمل ، الحق النقابي ، حق الإضراب ، ثم حق التجارة والصناعة ... وغيرها من الحرّيات .

ولقد برزت المبادىء الأساسية والإنسانية للحريات العامة عبر التاريخ بفضل الحركات الثورية المتعاقبة ، التي أتت تحت ضغط ونضال الشعوب ، آخذة جذورها من العقد القديم إلى العصر الوسيط إلى عصورنا الحديثة ، والمعاصرة .

ولقد برزت أكثر مابرزت في أوربا في القرن السادس عشر . حيث بدأت الآفاق الفكرية بالانعتاق ، وذلك بعد الانكماش الطويل الذي عاشته خلال العصور الوسطى . وقد كان للاكتشافات الجغرافية وانفتاح أوربا على العالم الخارجي أثر عميق في انتشار مفاهيم هذه الحريات ، وتأثر الشعوب فيها . وقد كان لأفكار ميكافلي (١) وحركة الإصلاح البروتستنتي (٢) . وأصحاب نظريات العقد الإجتماعي هوبس ، ولوك ، وجان جوك روسو (٣) أثر كبير في ترسيخ مفاهيم الحريات العامة والأخذ بها ، بين أفراد وشعوب هذا العالم . ولم تخل نظريات الحريات العامة من توجيه النقد إليها والتباين في وجهات النظر ، في العصر الحديث .

إن الطبيعة قد أوجدت وأكّدت على الحقوق . إلاّ أن السلطة هي المعنيّة بإعلانها. وتبين القواعد للعمل على المحافظة عليها في المجتمع ، وذلك من خلال مؤسسات ديمقراطية مستقلة ، مثل البرلمان ، والقضاء .

من هذا المنطلق ، فقد شكّ في نظريات الحريات العامة الكلاسيكية ، مفكرون، وآراء وأنظمة سياسية متباينة ، كالفاشية ، والنازيّة . ثم إنها تحمّلت نقداً واسعاً ، جزئياً أو عاماً من قبل الاشتراكيين ، وعلى الأخصّ في النظريّة الماركسية (٤) .

فإذا كانت النظرة الكلاسيكية تقرّ بأن الفرد يتمتع بحقوق أصلية أساسية تقف عندها سلطة الدولة ، حيث تبدو بهذه الصورة الحريات العامة ، وكأنها حدود تمتنع على سلطان الدولة ، لكن ، وخلافاً لهذه النظرة ، فإنّ الفاشية ، والنازيّة ، لاتعترفان بأي إطار أو حدود يصطدم بها سلطان أو صلاحيات الدولة (٥) . بل تؤكد على أن الفرد يذوب في المجموع . فالفاشيّة تقول بأن « الأمة تحيا مستقلة عن الأفراد الذين

---

(1) Cassirer, Ernst: « The Philosophy of The Emlightenmeny » Prinston, newjersey. 1951. p. 219.

(2) Ibid, p. 140.

(3) Togliatti, Palméro : « Lectires on Fascism » International Publishers-new York 1976. pp. 13-27.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

تتألف منهم ، وأنّ لها شخصية سامية تعلو على شخصية المواطن » (١) . أما النازية فتخاطب الانسان على لسان هتلر : « أنت لاشيء ، وشعبك كل شيء » (٢) .

أمّا الاشتراكية التي غطت مظاهر العالم الحديث في القرن الثامن عشر ،فقد انطلقت من نقد الحرية الاقتصادية ، التي لازمها ولادة وتوسّع في مفهوم الحرية السياسية ، حيث لم تكن في الواقع قبل الاشتراكية سوى الوجه الذي أكدته حاجة القوى الضاغطة في حقول التجارة والصناعة ، إلى التحرر من رواسب المرحلة الاقطاعية ، وما رافقها من قيود حرفيّة ، وأنظمة نقابيّة مجمّدة للمبادرة الشخصية . تلك القوى الضاغطة ، التي أسفرت عن الرأسمالية ، قد تولّت زمام القيادة ، وأصبحت بالتالي مسيطرة على مرافق الحياة ، ومستولية على مقاليد الحكم في الدولة ، لتسيّرها نحو أهدافها ، وفي خدمة مصالحها الخاصة . وكلما كانت الرأسمالية تزداد قوّة ، ويشتدّ مركزها ، كلّما كانت طبقاتها تنفرد في سائر الطبقات الاجتماعية ، الأخرى ، وتتميز عنها . هذا الذي أدّى في النتيجة إلى تكوّن وتوّسع البروليتاريا ، التي لم تكن تحصل على غير ثمن الجهد الذي كانت تبذله . قد أصبحت ترى في فترة مامن الزمن ، أنّ ذلك الجهد لم يعد يتعدّى السلعة التجارية خاضعاً كسائر السلع الأخرى ، إلى قانون العرض والطلب (٣) . وأمام الاضطهاد الذي كانت خاضعة له ، وبضغط من البؤس والفاقة ، نمت ثورة نفسيّة حفل بها تاريخ الدول الغربية في القرن التاسع عشر ، ولاسيما في مطلعه ، الذي تميز بالحوادث الدامية . إلاّ أنّ تلك الثورة النفسية ، ومارافقها من دماء ظلّت بعيدة عن أي انتظام أو قيادة .لهذا ، كان على التفكير الذي كان يلاحظ هذه الظاهرة المؤلمة . أن يتناولها بالدرس والتحليل ، لايجاد الحلول الإنسانية المناسبة. فبرزت النظريات الفرنسية ، والانكليزية في الاشتراكية (٤) . وتعددت . إلاّ أنها ظلّت طوباوّية ، إلى أن جاء ماركس وأنجلز ، فوضعا قضية البروليتاريا في مصافّها

---

(1) Ibid .
(2) Ibid .
(3) O'Rourke, J. The Problem of Freedom pp. 51-59.
(4) Ibid .

الطبقي ، التي كانت وستظل في صراع تاريخي ، مستمرّ لاهوادة فيه ، مع الرأسمالية التي تأخذ من الديمقراطية الحرية مجرّد ستار للتمويه ووسيلة استثمار وسيطرة (١) . وإزاء التنبيه والقلق ، المسيطر على العمال المهددين بالتسريح والبطالة في كل لحظة، اضطرّت الدولة الليبرالية ، في مطلع القرن التاسع عشر ، إلى اتخاذ بعض القوانين لحماية العمال والإقرار بحقوقهم ، ولاسيّما الحرية النقابية ، التي تسمح لهم بالتحالف والتجمّع في نقابات ، تتولى أمر الدفاع الجماعي عن مصالحهم .

ولم تمض فترة وجيزة من الزمن ، حتى ظهرت الفكرة القائلة بأن الحرية إنّما لاتعني سوى أنّها إمكانية جوفاء لاتتحقق إلاّ إذا امتلأ فراغها بمضامين ماديّة تكفل للانسان الممارسة الفعالة للحريات ، وتحفظ شخصيته العامة من الاستعباد ، وكرامته الإنسانيّة من الانهيار (٢) ونتيجة لهذا التطور برزت نظرية الحقوق الإجتماعية ، التي أدّت إلى القول بأن ثمة ديمقراطية فرديّة اجتماعية هي أشمل وأشد نفاذاً ، من تلك الديمقراطية الشكلية التي تتميز بها الدولة الرأسمالية (٣) . هذه النظرية التي كانت تتقدمها الدساتير الأوربية بإعلانات للحقوق الفردية ، إلى جانب بيانات للحقوق الإجتماعية التي تؤمّن العامل .

ولقد بلغت هذه المسألة أوجها بالنظرية الماركسية . التي انتقدت وجهة نظر المفهوم الكلاسيكي للحريات العامة . والتي هي عبارة عن مفاهيم فارغة ، لايتمتع بممارستها إلا أولئك الذين يملكون الوسائل المادية (وسائل الانتاج) . لكن الدولة في عهد البروليتاريا ، وحيث أنها تؤمّن الملكية الجماعية لوسائل الانتاج ، فإنها تضمن لجميع الكادحين ، التمتّع بالحريات الجديدة بأفضل الطرق (٤) . يقول لينين : « طالما توجد دولة لا يمكن أن توجد حرية حقيقية » (٥) . ويقول انجلز : « إن وجود

---

(1) Ibid .

(٢) ملحم ، حسن : محاضرات في نظريات الحريات الفردية ، ص ٢٧ .

(٣) المصدر السابق : ص ٢٥ .

(٤) نفســه : ص ٢٧ .

(٥) نفســه : ٢٨ .

الدولة هو دليل على انعدام الحرية » (١) ، لأن المجتمع الشيوعي ، مجتمع بدون طبقات ، فلا وجود لفئات أو مصالح متضاربة ، المجتمع الشيوعي ، هو مجتمع بدون دولة ، وتزول فيه فئة الحكام، وفئة المحكومين، ويبزغ فجر جديد من الحرية، تلك الحرية التي يمكن أن يتمتع بها الإنسان دون حاجة إلى جهاز سياسي يساعده على ذلك (٢) . فالماركسية لاتهاجم ولاتنفي الحرية من حيث المبدأ ، بل ترفض تلك الحريات التي تعلنها الطبقة البورجوازية في سبيل تحقيق مصالحها . فالحرية الحقيقية هي في إزالة التحكّم والاستغلال ، ثم في إعلان الملكية الجماعية للوسائل المادية في المجتمع من خلال وجهة النظر الماركسية .

وللحريات العامة مانسميه الحصانات، فحين تصدر عن المشرّع لابد وأن تطبّق . إلا أنه في حالة التطبيق يمكن أن تعترضها ظروف غير عادية مثل حالة الطوارىء ،أو الظروف الاستثنائية والعاجلة . هذه الظروف يجب أن يبيّنها الدستور ويشرح الأحوال التي يمكن أن تحصل بها . لكنها تبقى بحاجة إلى حصانات خاصة تمنع التعسّف في تطبيقها وتسمح لجميع المواطنين باستعمالها والتمتّع بها . وقد تختلف هذه الحصانات وتتعدد ، لكننا يمكن أن نتعرّف على أنواعها ، كالحصانات السياسية . مثل الإضراب والتظاهر وحماية الجماعات الضاغطة على اختلاف أنواعها ، ثم وسيلة المراقبة الشعبية ، كالرأي العام والاستفتاء أو الانتخابات . هذا إضافة إلى حصانات أخرى يتضمّنها عادة دستور كل دولة ، مثل التّفريق مابين السلطات ، وإقامة التّوازن فيما بينها عن طريق المراقبة المتبادلة . وهنالك الحصانات القضائية . وهي تشترط استقلالية تامة للقضاء مهما اختلف نوعه ، دستوريّاً أو إدارياً أو عادياً ، وهنالك الحصانات الدّولية . احترام حقوق الانسان ، التمسك بمبادىء الأمم المتحدة ، الاتفاقات الدولية . . . الخ .

بعد هذا العرض الشامل لمفهوم الحريات ، لابدّ من تصنيفها بالاعتماد على أن

---

(١) المصدر السابق : ص ٤٠ .

(2) O'Rourke, J. pp. 177-79.

الفرد هو المحور لتصنيف حقوقه ، وحرّياته ، وذلك من أوجه ثلاثة تنبسط شخصيته حولها في المجتمع ، الذي يعمل فيه ملتزماً بوظائفه وواجباته . هذه النواحي هي :

— في شخصيته البدنيّة ، تلك التي تفترض بأنّ له حقوقاً وحريات تتّصل بحياة بدنه ، ونموّه وسلامة صحته وحرية تنقلاته .

— في شخصيته المعنوية ، تلك التي تقرّ بأن للإنسان حرياته العقلية وإمكاناته الشعوريّة .

— في شخصيته الاقتصادية ، تلك التي تطالب له بمستوى حياتي ملائم ، وبمجموعة لابدّ منها من الضمانات المادية لتأمين عمله ومصيره .

إن هذه الحريات حسب التصنيف تتلخص في الأمور التالية : حقوق الانسان، الأمن والسلامة ، الحرية الخاصة أو الداخلية ، حرية التنقّل ، حرية الملكية ، الحرية الاقتصادية . ومدلولات كلٍّ من الحرية . الاجتماعية ، والفكرية ، والسياسية . وقبل أن نعطي الشواهد من فكرنا العربي الحديث في كيفية فهم هذه الحريات ، لابدّ لنا من القول إنّ مجتمعنا العربي ، في الفترة التي نؤرخ لها ، كان يفتقر إلى فهم أبعادها ومعانيها العميقة المجردة ، هذا إن لم يكن يفتقر إليها بالأصل . وإذا ماوجد في فكرنا العربي دليل عليها . فهو إمّا أن يكون سطحياً في ملامسة حقيقتها الجوهرية ، أو أنه يفسرها ضمن معطيات التراث ، من خلال التفتيش والتنقيب عن أصولها الفقهية . وإذا كان مفهوم هذه الحريات يستدل عليه في عصرنا الحديث من خلال منطلقين أساسيين : المنطلق الليبرالي ، والمنطلق الاشتراكي ، كما أو ضحنا . فباستطاعتنا القول إن مفهوم العرب لهذه الحريات العامة هو أقرب إلى المفهوم الليبرالي منه إلى المفهوم الاشتراكي ، وإن كان يوجد بعض الملامح التي تقرّبه من المفهوم الاشتراكي عند البعض ممّن تأثروا بنظرية داروين العلميّة ، ولكن في كل الأحوال كان هذا الفهم ضئيلاً في مجتمعنا العربيّ . لكنني سأعالج مسألتين منها أعتبرهما هامتين ، وهما : الحرية والحقوق ، حرية العمل ، أمّا الباقي منها فقد أشرت إليه

في جسم الرسالة . وأقصد المدلولات العامة للحريات العامة في مجال الفكر ، والاجتماع، والسياسة .

٢ً – الحرية والحقوق :

يقول الطهطاوي : « إن معنى الحكم بالحريّة هو إقامة التّساوي في الأحكام والقوانين . بحيث لايجور الحاكم على إنسان ، بل القوانين هي المحكمّة والمعتبرة»(١) وبهذا النّص يصبح رفاعة أوّل من تحدّث في العصر الحديث (باللّغة العربية) عن سيادة القانون . ويكون تصوّره للحرية تصوّراً قانونياً في المحلّ الأول ، وسياسياً في المحلّ الثاني . لكنّ رفاعة فهم المسألة من خلال فهمه للشّرع الإسلامي . فلقد ضمنت الشريعة ، أي القانون ، لكل إنسان التّمتع بحريته الشخصية»(٢) . وهذه كذلك هي المرة الأولى في العربية الحديثة التي يظهر تعبير الحريّة الشخصية في مجتمع يعيش على الظّلم والقهر . ولقد كان مفهوم الحقوق قد جذب الطهطاوي منذ دراسته في باريس ، فهو يميّز حقوق الأفراد من الحقوق العامة . يقول : « وبسط الكلام على عوام الرعيّة أنّ لهم حقوقاً في الملكية تسمى بالحقوق المدنية . يعني حقوق أهالي المملكة الواحدة ، بعضهم على بعض . وتسمّى بالحقوق الشخصيّة ، في مقابلة الحقوق العمومية ، وهي عبارة عن الأحكام التي تدور عليها المعاملات في الحكومة»(٣). ثم يحاول الطهطاوي العثور على الأشكال الإسلامية المقابلة لصور الحقوق الأوربية « من أصول الفقه ، وفقه مااشتمل عليه من الضوابط والقواعد جزم بأن جميع الاستبطانات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدنة إليها . وجعلوها أساساً لوضع قوانين تمدّنهم . وأحكامهم ، قلّ ان تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهيّة التي عليها مدار المعاملات ، فيما يسمّى عندنا بعلم أصول الفقه ، يسمى مايشبه عندهم بالحقوق الطبيعية ، أو النواميس

---

(١) الطهطاوي ، رفاعة : تخليص الابريز ، ص ٧٤ .

(٢) المصدر السابق : ص ٧٥ .

(٣) نفسه : مناهج الألباب ، ص ٣٩١ .

النظريّة . وهي عبارة عن قواعد عقليّة تحسيناً وتقبيحاً ، يؤسسون عليها أحكامهم المدنيّة ، وما نسميّه بفروع الفقه ، يسمى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنيّة . وما نسميه بالعدل والإحسان ، يعبرون عنه بالحريّة والتّسوية»(١). والغرض من هذا الحديث للطهطاوي واضح وهو المساعدة على قبول المفاهيم القانونية الأوروبية. ولايخفى على رفاعة أن الحقوق تقابلها واجبات، ولأنّ حقوق الأفراد لاتقوم بغير حقوق الآخرين، وحقوق الجمعية أو حقوق الوطن،فمن « البديهي أن للإنسان حقوقاً وعليه واجبات . وإنّ مطلبه لحقوقه،وتأديته لواجباته على الوجه الأكمل، يقتضيان معرفة الحقوق والواجبات ، ومعرفتهما متوقفة على فهمهما ، وفهمهما عبارة عن معرفة قوانين الحكومة التي هي السياسة»(٢) ، وهنالك حقوق الآخرين وواجب احترامها « فليست استقامة الإنسان إلاّ احترام حقوقه باحترام حقوق غيره . والحصول على منافعه بالوفاء بمنافع غيره»(٣)، ويتحدث الطهطاوي عن حقوق الوطن عدة مرات فيقول : « حيث إنّ الحرية منطبعة في قلب الإنسان من أصل الفطرة ، واقتضت الحكمة الإلهية عدم تحقيره وذلّه ، وكرّمته على جميع ماعداه، فينبغي أن يعرف حريته في إكرام وطنه . وإخوانه ورئيس دولته ، فإذا كان الإنسان يكلّف بنفع وطنه . فلا يعدّ تكليف الحكومة له بجهاد الأعداء أو إعانة الحكومة على مصارفها من التّعدي على حقوقه ، فإن هذا من واجباته لوطنه ، وما ذلك في الحقيقة إلاّ لحماية الحريّة»(٤). ولكن احترام حقوق الوطن ليس مسألة تكرّم فقط ، بل هي فرض وواجب « بل يجب عليه أيضاً أن يؤدي الحقوق للوطن عليه، فإذا لم يعترف أحد من أبناء الوطن بحقوق وطنه،ضاعت حقوقه المدنية التي يستحقها على وطنه »(٥).

ولقد أشار الطهطاوي إلى فكرة حماية الحرية ، فمن سيكون الضّامن للحريات

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٤٨ ، راجع الحرية والعدالة ، لعزة قرني ، ص ٨٤ .
(٢) نفســه : ص ٢٤٩ ، نفســه ص ٨٥ .
(٣) نفســه : ص ٢٤٥ ، نفســه ، ص ٨٦ .
(٤) نفســه : ص ٢٤٦ ، نفســه ، ص ٨٦ .
(٥) نفســه : ص ٢٤٧ ، نفســه ، ص ٨٧ .

والحقوق ؟ إنّ الطهطاوي يبتعد عمّا يخصّ سلطان الحاكم ومدى سلطته . ويبدو كأنه يقول بالاعتماد على كرم الحاكم في إعطاء الحريات ومنعها . « ومهما يكن الأمر ، إن الملك غير مسؤول أمام أحد ، بل أمام ضميره وحسب ، أو (أمام ذمّته) كما يؤكد . . . فللملوك في ممالكهم حقوق تسمّى بالمزايا ، وعليهم واجبات من حق الرعايا . فمن مزايا الملك أنه خليفة الله في أرضه ، وأنّ حسابه على ربّه، فليس عليه في فعله مسؤوليّة لأحد من رعاياه ، وإنما يذكّر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيّات أو السياسات برفق ولين ، لإخطاره بما عسى أن يكون قد غفل عنه مع حسن الظنّ »(١). ومع أنّ الطهطاوي ينذر الحكام الذين يضربون عرض الحائط بآراء شعوبهم ، « فممّا يحملهم ، اي الملوك ، على العدل أيضاً (بالإضافة إلى الخوف من الله تعالى) ويحاسبهم محاسبة معنويّة ، الرأي العمومي ، أي رأي عموم أهل ممالكهم ، أو ممالك غيرهم ومن جاورهم من الممالك ، فإن الملوك يستحيون من اللّوم العمومي . فالرأي العمومي سلطان على قلوب الملوك والأكابر ، لايتساهل في حكمه ، ولايهزل من قضائه ، فويل لمن نفرت منه القلوب ، واستهتر بين العموم بما يفضحه من العيوب . . . »(٢). ومع كل هذا التحذير من قبل رفاعة الطهطاوي ، فأية حرية ، وأيّة حقوق يمكن أن يمارسها المواطن في ظل هذه الأحكام المطلقة للحاكم ، وإطلاق يده بدون رادع ، أو من قبل أيّة سلطة ديمقراطية تراقب أعماله ؟ .

أمّا أديب إسحاق الذي سار على نهج الطهطاوي بالنسبة للحقوق والواجبات ، وتلازمهما مع الحرية الشخصيّة ، لكنّه يميّز بين أنواع هذه الحقوق ، فهي من خلال وجهة نظره ثلاثة أنواع : حقوق طبيعيّة ، ويقصد بها حقّ حفظ الذات ، وحق حفظ النّوع . وحقوق سياسية ، ثم حقوق مدنيّة ، ويعرّفها : بما يختّص بالعائلة من الحقوق والواجبات ، من وجه المعاملة الشخصية والحدود الملكية . وما يمسّ الأمة من حيث إقامة الأمور وصيانة الاستقلال ، ووجود المساواة وما يتعلق

(١) المصدر السابق : ص ٣٥٠ ، نفسه ، ص ٨٧ .

(٢) نفسه : ص ٣٥٢ ، نفسه ، ٨٧ .

منها بالإنسانية ، من حيث تقريب الصّلات ، وتأمين الوفود ، وتسيير التّجارات وتمكين السّلم ، وحفظ المصالح العمومية . كل ذلك يعرف بالواجبات ، والحقوق السياسية ، وما كان من هذه الحقوق والواجبات متعلقاً بالمعاملة بين الأفراد من وجه كفّ الظلم ومنع الاعتداء ، وحفظ الحق ، وصيانة الضعيف من القويّ ، ووقاية الفقير من الغنيّ ، وردّ المال المسلوب ، ومعاقبة الظالم ، وارضاء المظلوم ، واجراء سائر أنواع المعاملة على محور الاستقامة ،والعدل ، كل ذلك يسمّى بالحقوق والواجبات المدنيّة»(١)- لكن تبين للمدقّق في أفكار أديب إسحاق أن الكثير من المواضيع التي يتحدث بها في هذا المجال أنها منقولة ، أو معرّبة عن الفرنسيّة . إلاّ أنّها تعبّر عن تأمل شخصي صادر عن إدراك ووعي ترقيّ من شأن صاحبها في بعض الأحيان إلى مستوى يقترب من الفلسفة : « ووصلت الأحكام الطبيعية بين الإنسان والأشياء، فكان المرء حرّاً في استعماله مايحتاج إليه من واجبات الحفظ ، فهو في حالة الطبيعة مالك للعالم بأسره ، إلاّ أنّ هذا الحق غير مخصوص بواحد من النّوع ، وإنّما الناس فيه سواء ، لكلّ منهم ما للآخر ، بلا فرق ولا استثناء . فالعالم من حيث إنّه للكلّ لايكون لواحد منهم بالذات ، وإنّما يتمتعون به على حدّ سويّ ، ولكن لمّا كان موضوع هذا التمتّع ، الحفظ ، كان من حقّ الإنسان استعمال كلّ شيء فيه ، ولم يكن من حقه الإفراط في شيء »(٢) .

أمّا عبد الرحمن الكواكبي ، فينظر إلى المسألة من خلال الارتباط المتبادل مابين الفرد والمجتمع « الإنسان الحرّ مالك لنفسه تماماً ، ومملوك لقومه تماماً، يبلغ الإنسان مرتبة أن لايرى لحياته أهميّة إلاّ بعد درجات : الأولى منها حياة أمته ، ثم حريته ، ثم شرفه ، ثم عائلته ، ثم،ثم . . . . وقد تشمل إحساساته عالم الإنسانية كله : قومه البشر ووطنه الأرض »(٣) .

وهذا بطبيعة الحال يحتاج إلى القوانين التي تحفظ هذه الحرية « لأنّ الممالك

---

(١) قرني ، عزة : العدالة والحرية ، ص ١٩٣ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٩٤ .

(٣) الكواكبي ، عبد الرحمن : الأعمال الكاملة ، ص ٤٢٥ – ٤٢٦ .

الخالية من القوانين . خيرها وشرّها ، منحصران في الملك . وبحسب اقتداره ، واستقامته يكون مبلغ نجاحها »(١). على حدّ تعبير خير الدين التونسي . ومن يسوّغ هذه القوانين التي تكفل الحرية ، نحن الذين نصوغها «الشعب» كما يقول فتح الله مرّاش « الحرية تكفلها نصوغها نحن »(٢)والدولة تكفل تطبيقها متوخية المساواة. في هذا التطبيق على الجميع « فسريان قانون الدولة يجب أن يكون بدرجة واحدة على كل المواطنين ، وينبغي التعامل مع الجميع بشكل متكافىء » (٣) إذ ليس للإنسان شرائع منزّلة ، إلاّ ما أنزل جهله عليه من الخرافات والأوهام ، فقوانين الإنسان من صنعه ، ومن صنعه فقط ، ضمن مقتضيات التطور ، والأخذ بمعطيات العلم»(٤) على حد تعبير شبلي شمّيل .

أمّا عبد الحميد بن باديس فقد اتّجه اتّجاهاً آخر بخصوص هذه المسألة ، حيث كانت اهتماماته منصبّة إلى الحصول على جميع الحقوق المدنيّة والسياسيّة ، وإلغاء الفروق التي تجعل من الإنسان الجزائري مواطناً من الدرجة الثانية . ولذلك كان شعاره السياسي . أنّ الحق والعدل والمؤاخاة في إعطاء جميع الحقوق لمن قاموا بجميع الواجبات ، في مصارعة المستعمر ، والمساهمة في رحيله عن الوطن»(٥) . لكن هذا اللون من الحريات لم تعجب أمين الريحاني الذي دعا إلى الحرية الروحية : إذ ليس كل من عاش في ظل الدستور أصبح حراً ، ولا من عاش في ظل القانون أصبح حرّاً ، ولا كلّ من تمتع بالحقوق المدنية أصبح حرّاً . ولا الفقراء والعمال في الجمهوريات من الأحرار ، وليس كلّ من تقدّم إلى صناديق الاقتراع في الحكومات الدستورية أصبح حرّاً . فما هي الفائدة للخادم من الحرية التي تتوقف على إرادة سيّده الخبيثة الجائره ؟ . وما فائدة الحرية السياسية التي يكفلها له القانون إذا كان القانون في قبضة الأغنياء . أيعدّ حرّاً من لايملك نفسه ، ومن لا رأي ولا روح له ،

---

(١) التونسي ، خير الدين : اقوم المسالك لمن زيادة ، ص ١٢٣ .

(٢) اوردها ، زل ، ليفين في كتابه «الفكر الاجتماعي» ، ص ٦٧ .

(٣) المصدر السابق : ص ٦٧ .

(٤) شميل ، شبلي : مجموعة شميل ، جـ٢ ، ص ١١٩ .

(٥) الميلي ، محمد : ابن باديس وعروبة الجزائر ، العلمية ، بيروت ، ١٩٢٣ ، ص ٢٧٠ – ٢٧٤ .

أيحسب حرّاً من كان وجدانه مقيّداً بوجدان من يتوقف عليه معاشه ؟ . ويجيب البستاني بما سمّاه الحرية الروحية : « الحرية عندما يكون الفرد مالكاً نفسه . أي مطلقاً من القيود التي تضغط على روحه وعقله ، إن كانت هذه القيود عائليّة أو اجتماعيّة أو دينيّة أو سياسيّة ، الحرية الروحيّة هي أن تكون روح كلّ امرىء بيده وتصرفاته لامحجوزة ، ولا مرموقة ، ولامبيعة ولا مرهونة . وطالب هذه الحرية يتدّرج فيها من بيته إلى دائرة أشغاله . ومنها إلى معبده وحكومته . فينعتق أوّلاً من الواجب الكاذب ، الذي يفسد الحب في الأسرة . ومن المصادقة التي تدّعي لطفاً وصداقة . ومن الخرافات التي تشوّه وجه الدين. ومن التّقاليد التي تفسد الحكومة»(١). إنّ الضمير الحيّ هو الذي تقوم عليه الحريّة في كافة المجالات — عن الريحاني — وهذا يتوقف على العلم الصحيح والتهذيب الصحيح . . وبثّ الروح الجديدة بين الناس نحو التطور . إذْ لاسبيل إلى السعادة في الحياة . إلاّ إذا عاش الإنسان فيها حرّاً مطلقاً ، لايسيطر على جسمه وعقله ونفسه ووجدانه وفكره مسيطر ، إلاّ أدب النفس »(٢) بعد هذا الايضاح عن علاقة الحريّة بالقانون (أو الحقوق) لابدّ لنا من القول بأنّ النظم الاجتماعية والسياسيّة والقانونية والاقتصادية لأيّة أمّة من الأمم. هي حصيلة تفاعل عوامل مرتبطة ، ومتصلة بيئتها وحضارتها وتجاربها في ماضيها وحاضرها . ومهما اختلفت أشكال هذه النّظم وتعددت أنواعها ، فهي لازمة من لوازم حياة المجتمع وتقدمه ورقيّه . وهل يوجد مجتمع لاشكل له ولاتنظيم؟ .

إنّ لكلّ مجتمع ، مهما كان في طور البداوة والتخلّف الحضاريّ . نوعاً من التنظيم . فتراه يخضع لرقابة قواعد وضوابط اجتماعية وقانونية ودينيّة ، تنظّم روابط الأفراد وسلوكهم الاجتماعي ، فتحدّ من حريتهم المطلقة ، وتكبح من جماح رغباتهم الواسعة . بغية ضمان بقائهم واستقرارهم وعيشهم بسلام وطمأنينة . ولولا هذا ، لكان المجتمع في حالة من الفوضى ، تصبح الحياة شاقة لاتطاق ، إن لم تكن مستحيلة .

---

(١) الريحاني ، امين : الريحانيات جـ٢ المطبعة ص ٢٠٢ — ٢٣ .

(٢) المنفلوطي ، مصطفى لطفي : وردت في كتاب حصاد الفكر الحديث ، في الحرية ، ص ٣٦ .

ورغم التّباين والاختلاف بالنسبةللمجتمعات في مدى ماوصلت إليه من حضارة ومدنيّة ، فإنّ تقدّم هذه المجتمعات ورقيّ تلك الأمم ، يتوقّف على مدى صلاحيّة نظمها وقوانينها ، ومدى مسايرتّها لمراحل التطور الحضاريّ ، ويتوقف كذلك على مدى تطبيق مبادىء العدالة الاجتماعية والإنسانية ، واحترام حقوق أفراد المجتمع وحمايتهم ، دون تمييز بين فرد وفرد ، من حيث الجنس واللون أو العقيدة أو اللّغة ، مما يؤدي إلى التنظيم والتماسك الاجتماعي ويمهّد سبل الرقيّ والتقدم بالنسبة لهذه المجتمعات .

« إنّ من حق كلّ أمّة أن تتمسّك بنظمها ، وقوانينها ، ومبادئها الّتي عاشتها عبر التاريخ والّتي تكفل لها النظام ، وتعمل على توفير أسباب الأمن والعدالةوالطمأنينة . كما أنّ من حق كل أمة أن تستفيد من تجارب الأمم الّتي سبقتها فترة في التقدم والرقي ، من خبرتّها فتقتبس منها ما يساعدها على اجتناب ما فسد من نظمها وقوانينها ، وتقوّم المعوجّ فيها ، وتجعلها تتجاوب مع حاجات المجتمع المتزايدة ، وتتناسب مع درجات تطورّها وتقدمها . ولاريب أنّ الاقتباس نتيجة للروابط والعلاقات المتبادلة للأمم »(١). وهذا ما حاول القيام به مفكرونا المحدثون في الوطن العربي . وهذا ماتحتاجه الأمة العربية باستمرار من أجل أن تبقى مستمرة في مسيرتّها نحو التطور والتقدم . إن المسألة أوّلاً وأخيراً ، مسألة أخلاقية ، لأنّ الحريّة قيمة ، والقيمة حريّة ، وإطارها الصحيح تحدّده الأخلاق ، والأخلاق لاتصبح « عاملاً موجّهاً له قوته التنفيذية ، مالم ينورّها المضمون الأساسي للقانون »(٢) . والقانون هو الفيصل الذي ينبغي أن يكفل كل أسباب القوة المادية والمعنويّة ، حتّى تتاح له فرصة التّطبيق .

وما أشبه علم الاجتماع بالشّجرة الكبيرة الّتي تتشعّب جذورها من أرضيّة المجتمع ، هذه الشجرة نكون جذعها أو ساقها بمثابة النظرية الاجتماعية ، وتكون غصونها وفروعها هي مجموعة الاهتمامات الشخصيّة منها ، وتكون ثمارها هي القوانين الاجتماعية التكامليّة .

---

(١) دوكلاس ، القاضي وليم : الحرية في ظل القانون ، ترجمة الدكتور ابراهيم اسماعيل الوهب ، مراجعة الدكتور محمد نوري كاظم ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ص ١٠ من المقدمة .

(٢) نسيم ، ماهر : الحرية والقانون.مكتبة الانجلو المصرية.القاهرة.من المقدمة ، الفقرة ٦/أ/ .

٣ً – الحرية والعمل :

يقول أحمد لطفي السيّد : « تدور أفكار الناس وأعمالهم على أصلٍ واحد هو المنفعةوحبّ المنفعة هو الدّافع النفسيّ الذي يدفعنا إلى العمل، أو يلزمنا بالتّرك. لكن الناس يختلفون كثيراً في تقدير منافعهم الشخصية ، كما يختلفون في تقدير منفعتهم العامة . وهذا الاختلاف في تقدير المنفعة هو السبب في اختلاف الناس في تقدير الحوادث الفردية الخاصة بأشخاصهم ، وفي تقدير الحوادث العامة بمجموعهم»(١) . ومن هذا تفرّعت المذاهب السياسية في حكم الأمم . فمن النّاس من يرى المنفعة في الكليّة ، ومنهم من يرى المنفعة في حكم الأشراف ، ومنهم من براها في تطبيق الأنظمة الاشتراكية . ومنهم من يراها من خلال البرلمانات الديمقراطية الممثّلة لمجموع الشعب ، ومنهم من يقرّر أن منفعة الأفراد ومنفعة المجموع ، لاتكون إلاّ في حكم الأمة على مقتضى مبادىء الحريّة . فالأمم لاتنال حريتها إلاّ بالجهد والكدّ . والرأي لايجدي إلاّ مقروناً بالعمل،والعمل لاينفع إلاّ منبعثاً عن الرأي»(٢). كما يقول محمد عبده . وهذا يؤكد على أنّ الاتجاه العربي في تلك الفترة ، يؤكد وجهة النّظر الليبرالية في مسألة علاقة الحرية بالعمل . ولكن لو تساءلنا عن صفة الحرية ، لقلنا إنها الحركة . إذ، بدون الحركة لاتتحقق الحريّة ، وفي المقابل ، بدون الحرية ، لاتتحقّق الحركة . إذن فالحريّة تمثّل مبدأ المعرفة أو الوجود ، باعتبار الحركة وجوداً»(٣) ولما كانت صفة الحركة هي صفة الحرية ، فهي في نفس الوقت وسيلة التفكير ، لتحقيق غاية الحرية الّتي هي غاية التفكير أيضاً ، باعتبار التفكير حرية ، والحرية تفكيراً»(٤). والإرادة هي قوّة الحركة أو الطّاقة الّتي يملكها الموجود بصورة حسيّة

---

(١) السيد ، احمد لطفي : مقالة في حصاد الفكر العربي الحديث ، في قضية الحرية ، بعنوان (مفيد للافراد ، وللأمة جمعاء) ، ص ٢٧٤ .

(٢) عبده ، محمد : الاعمال الكاملة : جـ١ ، ص ٣٧٠ ، راجع كذلك ٣٨٧ ، المصدر نفسه .

(٣) سالم ، محمد عبد القادر : العالم كهل ٤٠٠، الحرية ، الناشر الدكتور مأمون ابو الذهب ، مؤسسة العلاقات الاقتصادية والقانونية ، لم يذكر مكان الطبع ، ولا التاريخ ، ص ٣٢ .

(٤) المصدر السابق : ص ٣٣ .

لتحقيق غاية الحرية في الوجود الأفضل»(١) والحرية الطبيعية تجد تشخيصها الحقيقي في الإرادة الإنسانية ، التي هي قوة الاختيار الواعي . . . والذي يتمثّل في الوجود الخاص بأي موجود . . . فالحريّة تسمّى الصفة العامة لجميع الموجوادت الطبيعية.

يتّضح لنا من خلال ذلك ، ارتباط العمل بالحرية ، والحرية بالعمل . . ففي العمل ، حرية ووجود ، وفي الحرية عمل ووجود أيضاً . . . إذن، كلٌّ من الوجود والعمل مرتبط بالحرية،وان الواحد منهما يؤدي إلى الآخر كضرورة لازمة . فمصدر العمل هو الوجود الحرّ أوّلاً . إذا تحقّق الوجود الحرّ الذي يرجع في أصوله إلى الحركة الدائمة لاتّصال الموجودات بعضها مع البعض الآخر»(٢) . إذن الوجود الآنيّ مصدره العمل والعمل [illegible] الوجود بواسطة الحرية . فمقولة العمل هي نفسها مقولة الحرية [illegible] الحرية إذا [illegible] عمل .(٣) من هنا يتّضح لنا كذلك كيف تتوفر الشروط الطبيعية للعمل بوجود الحرية اللاّزمة ، وممارستها بإطلاق ، دونما أيّ إعاقة . ومن هنا تولّد النضال الدّامي الذي قد يذهب بالوجود الذاتي نفسه، من أجل تحقيق الشروط الحرة التي تتيح إمكانية العمل الخلاّق، بغاية الوجود الجديد المتطور ، التضحية لوجود حرّ . حيث لكلّ ذات ، الحقّ المطلق في استرداد حريتها الطبيعية ، لأنّ وجودها يكمن في حريّتها . ومن هنا كان حق الإنسان في أن يختار الأنسب لمسيرة حياته بحسب قناعاته . ومن هنا أيضاً كانت الاتجاهات المتنوعة لسلوك الناس في سبيل تحقيق منفعتهم . ومن هنا كان أيضاً تعدّد الأنظمة السياسيّة والاجتماعية بين أفراد البشر ، ضمن مذاهب سياسية واجتماعية مختلفة .

هذا النوع من الحريّة يطلق عليه الطهطاوي ، حرية سلوكيّة . وهي : « حرية اختيار فرع من الحياة بما يمليه عليه الفرد عقله وضميره وحسب . . . . إنها الوصف اللاّزم لكل فرد من أفراد الجمعية المستنتج من حكم العقل بما تقتضيه ذمّة الإنسان ، وتطمئن إليه نفسه في سلوكه من نفسه وحسن أخلاقه في معاملة غيره»(٤) .

---

(١) المصدر السابق : ص ٣٣ .

(٢) نفسه ص ٤٣ — ٤٤ .

(٣) نفسه : ص ٤٥ .

(٤) قرني ، : الحرية والعدالة ، ص ٦٩ .

ورفاعة الطهطاوي لايقيم هذه الحرية على أساس ديني ، بل على أساس عقليّ : وأساس شخصي : الفعل والذمّة . وفي هذا تطور لمبادىء المفاهيم التقليديّة التي كانت سائدة في الوطن العربي أيّام الطهطاوي .

والطهطاوي يحدّد ميادين هذه الحريّة السلوكية . فهي : « حرية الفلاحة ، والتّجارة ، والصناعة . فالترخيص فيها من أصول فنّ الإدارة الملكيّة . فقد ثبت بالأدلّة والبراهين أنّ هذه الحريّة من أعظم المنافع العمومية ، وأن النفوس مائلة إليها من القرون السالفة التي تقدّم فيها التمدّن إلى هذا العصر . وأن أصعب ماعلم العقل الذي يفهم منافع هذه الفنون أن يرى تضييق دائرتها»(١). ولكن الطهطاوي يشترط في هذه الحريّة ، أن يكون الشعب على مستوى وعي هذه المسائل وأبعادها، مما يبرّر للحكام تقييدها وعدم العمل بها . فقد يكون السبب في تضييق دائرتها «أنّ ملوك المملكة الموجودين فيها يرون رعاياهم ليسوا أهلاً لهذه الرّخصة ، لعدم استكمال التّربية الأهلية فيها ، وأنهم ينظرون تقدّم وصلاح حال الأهالي ليبيحوا لهم رخصة اتّساع الدائرة الزراعية والتجارية والصناعية،لأن تهذيب الأهالي وتحسين أحوالهم يكسب عقولهم الرّشد والتصرّف في العمليّات المتسعة»(٢) وهنا يعطي الطهطاوي أهمية كبرى للعمل الذي يرتبط ارتباطاً كبيراً بالمعرفة ، والتي هي الشّرط المهم بالحرية .

إن حرية العمل والنشاط الاقتصادي اليوم ، هي ما كان يقصده رفاعة الطهطاوي « بحرية الفلاحة والتجارة والصناعة»(٣). وهي تعبّر عن وجهة النظر الليبرالية التي اعتنقها الطهطاوي ، والتي كانت الطابع العام لتلك الفترة ، وهي مشابهة لما عبّر عنه الفرنسيون : « دعه يعمل ، ودع التجارة تمرّ»(٤). والطهطاوي لايرى في هذه الحريّة إلاّ تأكيد رغبة زرع الحريّة في قلوب المصريين بشكل خاص ، والمسلمين

---

(١) الطهطاوي ، رفاعة : الاعمال الكاملة ، جـ٢ ، المرشد الامين ، ص ٤٧٥

(٢) المصدر السابق : ص ٤٧٦ .

(٣) قرني ، عزة : العدالة والحرية ، ص ٧٣ .

(٤) المصدر السابق : ص ٧٤ .

بشكل عام . ونزع روح الخمول الذي يولّده السكون . كما أنه يدلّ على عمق فهمه لأسباب قوة الحضارة الغربيّة ، ولذلك نراه يؤكّد على عدة أشكال من هذه الحرية كحرية الفلاحة وغيرها .

ولكنّ الكواكبي رغم حرصه على هذا النوع من الحرية (حريّة العمل) لاينطلق منها من نفس المنطلقات التي انطلق منها الطهطاوي . القائمة على العقل . بل يضع لها أرضيّة دينيّة : « العمل الإنساني هو أشرف شيء يتحلّى به الإنسان ، بل هو معيار إنسانيّة الإنسان . . . إن البشرية هي العلم . . وإن القضاء والقدر هما السّعي والعمل»(١). ومن ثم فإنّ الإنسان لايكون إنساناً ، مالم تكن لهصنعة مفيدة تكفي معاشه . باقتصاد لاتنقصه فتذلّه ، ولاتزيد عليه فتطغيه»(٢) .

والكواكبي يقدّس العمل اليدوي . لأن صنعته أنفع للجمهور ، وكذلك صانع الخبز أفضل من ناظم الشعر»(٣). وهؤلاء الذين يريدون أن يجرّدوا حياتهم من شرف العمل ليعيشوا عالة على غيرهم ، فعنهم يقول الكواكبي : « من لايصلح لوظيفة، أو لايقوم بما يصلح له ، بل يريد أن يعيش كَلاًّ عليهم (أي العاملين) لاعن عجز طبيعي . يكون حقيراً يستحقّ الموت لا الشفقة»(٤) .

وهذه النظرة لحرية العمل عند الكواكبي . نابعة من اعتقاده بالاشتراكيةالإسلاميّة التي كان يدعو إليها . لكن هذه النظرة في حرية العمل لم ترق لأتباع نظرية داروين العلمية (شبلي شميّل وجماعته) الذين كانوا تأثّروا بالمذاهب الاشتراكية . فالنّزاع القائم « في العالم المتمدن في أوروبا وأمريكا ، إنّما أصله سبب واحد ، وهو أن التجارة حرّة ، وكذلك الصناعة والعمل . فالصانع مطلق الحرية في أن يعمل أو أن يتعصّب (يُضرب) كما أن صاحب الصناعة أو التجارة مطلق الحرية في أن تقبله أو لا تقبله في صناعة وتجارة»(٥) ولم يكتف فرح أنطون في هذا النقد

---

(١) الكواكبي ، عبد الرحمن : الأعمال الكاملة ، ص ٦٩ .
(٢) المصدر السابق : ص ٦٩ .
(٣) نفسه : ص ٦٩ .
(٤) نفسه : ص ٦٩ .
(٥) أوردها محمد عمارة في الأعمال الكاملة لمحمد عبده ، جـ١ ، ص ١٢٢ .

لحرية هؤلاء الليبرالية، بل تعدّاها لينقد دور السلطة السياسية (الحكومة) وكيف أنها تقوم في ظل نظام كهذا بخدمة أصحاب الأعمال ضد (العملة) أو (العمال) مستترة بقناع الحرية. يقول : « إذا قام نزاع بين العملة وأصحاب الأعمال ، لم يكن للحكومة من وظيفة غير (حماية الأشخاص والنظام »(١). وفرح أنطون يكتشف بحديثه هذا زيف أسطورة حياد الحكومة بين العمّال ، وأصحاب العمل ، في ظل نظام يقوم على مثل هذه الأفكار الليبراليّة . . . . ويذهب فرح أنطون إلى أكثر من ذلك عندما يعلن « عدم صلاحية النظام الرأسمالي للبلدان الضعيفة — النامية»(٢).ويدخل فرح أنطون في مناقشات مع محمد عبده حول هذه المسألة ، وينتزع فتوى من الشيخ الإمام تنصّ على أنّ « روح الإسلام ضد الفلسفة الفردية التي يقوم عليها النظام الرأسمالي ، وأنّ روح هذا الدين توجب على الحكومة التدخّل في الشؤون الاقتصاديّة لمصلحة جماهير المحكومين ، سواء أكان ذلك بإقامة الصناعات وإدارتها ، أم بتحديد أسعار السّلع التجارية ، أم بإنصاف العمّال عن طريق رفع أجورهم ، أو تقليل ساعات عملهم»(٣). ولكنّ الإمام بقي متمسكاً بأفكار الليبراليّة ، حينما أكد على (الرّفق) بالمسألة ، من قبل الدولة في حق العمّال . فإذا ماكان هذا الصراع بين العمال ، وأصحاب العمل « كان للحاكم أن يدخل في الأمر ، وينظر بما حوله من رعاية المصالح العامة . فإذا وجد الحق في جانب العمال، وأنّهم يكلّفوه به من قبل أرباب الأموال ، مما لا يستطاع عادة ، إلزام أرباب الأموال بالرّفق ، سواء كان بالزّيادة في الأجر أو النّقص في مدة العمل»(٤). إلاّ أنّ شبلي شميل ذهب في فلسفة هذه المسألة منحىً آخر منطلقاً من إيمانه بالمبادىء الاشتراكية في حرية الفرد والمجتمع . فالمنفعة على قدر العمل ، لأن « المجتمع كالجسم الحيّ . . . كلّ عضو فيه منه ، بل كلّ جزء مهما كان دقيقاً من أجزائه يعمل لنفسه ، وللكلّ معاً، والكل نفسه يعمل له ، وعلى صحة هذا الجزء تتوقف صحة الكلّ ، وإلاّ أضرّ بالجسم الحيّ

(١) المصدر السابق : ص ١٢٣ .
(٢) نفسه : ص ١٢٤ .
(٣) نفسه : ص ١٢٨ .
(٤) نفسه : ص ١٢٨ .

كلّه . وساء مصيره»(١). والإنسان يتعلّم حقيقة واجباته من نفس احترام حقوقه. وباحترام الحقوق تعرف الواجبات . وبمراعاة كلّ أفراد المجتمع في أحوالهم المعاشيّة»(٢). فدارس نواميس الاجتماع البشريّ يجب أن يدرس نواميس الجسم نفسه : ويضع نظامه على نفس نظاماته ، لأن الاجتماع البشري نفسه ليس إلاّ جسماً حيّاً أيضاً»(٣). وهذا الأمر بإعطاء الدور للإنسان ، هو عينه الذي تؤكّد عليه المذاهب الاشتراكية في عصرنا الحاضر . في كل الأحوال نستطيع القول في مجال علاقة الحرية بالعمل : إنّ حريتنا ليست مجرّد منحة أو هبة . وإنّما هي أيضاً عمل واكتساب ، مادمنا نحن الذين نخلق الحرية في نفوسنا ، وكما ألمحنا إلى أنّ الحرية ليست حالة أو واقعة . وإنما هي فعل أو عمليّة ، فقد تكون كلمة تحرّر أصدق تعبير عنها . وطالما هي كذلك ، فهي مرحلة خلق أو إبداع — فالذّات تنتصر على الطبيعة باستقلالها ، وعلى العوائق الباطنة باتّجاهها نحو القيم . . . ومهما يكن من شيء ، فإنّ من المؤكد أنّ حرية الوجود الإنساني لايمكن أن تكون حرية معقولة خالصة ، بل هي بطبيعتها حرية ناقصة ، يمتزج فيها المعقول ، واللاّمعقول ، وتختلط فيها سورة الروح بمقاومة المادة ، وإذا كان سارتر قد أكد: « إن الإنسان لايمكن أن يكون حرّاً تارة وعبداً تارة أخرى ، لأنّه إمّا أن يكون حرّاً حرية مطلقة دائمة، وإمّا ألاّ يكون حرّاً على الإطلاق»(٤) ، فإنّ بإمكاننا القول : إن الوجود الإنساني في صميمه توتّر مستمر بين الحتميّة والحريّة ، وسعي دائب لخلق الحرية على أشلاء الضرورة . فليست الحرية إرادة متعسّفة تقول للشيء كن فيكون ، إنّما هي نشاط مستمرّ ، تسعى من ورائه إلى تحرير ذاتها . وما الحرية إلا تجربة يحاول فيها الموجود أن يستخرج من حياته الماديّة نفسها ، وسائط نموّه ووسائل تحريره ، وما ينطبق على الفرد ينطبق على المجتمعات . ومن هنا يمكن أن يكون الاختلاف في وجهات

---

(٤) شميل ، شبلي : مجموعة شميل ، جـ١ ، ص١٣ .
(٥) المصدر السابق : ص ١٢ .
(٦) نفسه : ص ١٣ .
(١) ابراهيم ، زكريا : مشكلة الحرية ، ص ٢٤٤ .

النّظر بين أفراد المجتمعات بالسعي إلى تحقيق حرية العمل من أجل المنفعة . إذ يؤدي الاختلاف في وجهات النّظر . إلى قيام أنظمة اجتماعية وسياسية متعدّدة. جميعها تتصارع وهي تدعي بأنها صاحبة النّظر الأصحّ في تحقيق سعادة الإنسان . والمجتمع . والإنسانية .

٤ً – حرية المرأة :

إنّ درجة تحرّر المرأة في أيّ مجتمع معين ، هي مقياس طبيعيّ للتحرّر العام . وحالة المرأة في الفترة التي ندرسها . كانت تعتبر ناموساً من قبل الرّجال والنساء على حد سواء . إذ كانت حياة المرأة مقتصرة على « الوسط المنزلي » أمّا الحجاب فكان يفصل المرأة عن العالم ، والعالم عن المرأة . وكان عقلها غارقاً في أسر الجهل والخرافات ، وكانت اهتماماتها الرّوحية تافهة . حتّى بالقياس على حياة الرجل الروحيّة الهزيلة . فالمرأة منذ ميلادها عبدة . إنّها لاتحيا بنفسها ولا لنفسها ، إنّها بالزوج وللزوج . . . وهي تنظر بعينيه وتسمع بأذنيه ، وتحيا بإرادته وحدها . في مجتمع جاهل متخلّف ، يخيّم عليه ظلام عبودية المرأة . وقد مارس وأد المرأة معنوياً ، كما مارس الأجداد وأدَ المرأة جسديّاً . إذ لافرق بين الوأدين.

ولقد ساهمت حملة نابليون على مصر في التعريف بوضع المراة في أوروبا، وفيما وصلت إليه من حرية واستقلال فرديّين . وقد نبّه إلى هذه المسألة المؤرخ العربي في ذلك الوقت عبد الرحمن الجبرتي ، الذي عاصر الحملة ، في وصف أحداث ١٨٠٠!

« ومنها تبرّج النساء ، وخروج غالبهنّ من الحشمة والحياء . وهو أنه لمّا حضر الفرنسيون إلى مصر . ومع البعض منهم نساؤهم . كانوا في الشوارع مع نسائهم. وهنّ حاسرات الوجوه . لابسات الفستانات والمناديل الملونة ، ويسدلن على مناكبهن الطرح الكشميريّ والمزركشات المصبوغة ، ويركبن الخيول ، والحمير ويسوقونها سوقاً عنيفاً مع الضحك والقهقهة ، ومداعبة المكاريّة معهم . وحرافيش العامة . . . ولمّا وقعت الفتنة الأخيرة بمصر ، وحاربت الفرنسيين بولاق . . . والبنات صرن مأسورات عندهم ، فزيّوهنّ بزيّ نسائهم ، وأجبروهنّ على طريقتهن في كامل

الأحوال ، فخلع أكثرهنّ نقاب الحياء بالكليّة . . . ومنها ، لمّا أوفى النيل أزرعه ودخل الماء إلى الخليج وجرت فيه السفن ، وقع عند ذلك من تبرّج النساء واختلاطهن بالفرنسيين ، ومصاحبتهن لهم في المراكب والرّقص والغناء والشرب في النهار والليل ، في الفوانيس والشموع الموقدة ، وعليهنّ الملابس الفاخرة والحليّ والجواهر المرصّعة ، وبصحبتهن آلات الطرب ، وملاّحو السفن يكثرون من الهزل والمجون ويتجاوبون برفع الصوت ، في تحريك المجاذيف ، بسخيف موضوعاتهم ، وكشائف مطبوعاتهم»(١). إلاّ أنّ الحملة الفرنسية لم تكن وحدها السبيل الوحيد الذي تعرّف العرب من خلاله على وضع المرأة في أوروبا . بل كان ذلك من قبل المفكرين العرب الذين زاروا أوروبا أو درسوا فيها ، فيعودون إلى الوطن العربي ، ويؤلفون الكتب حول وضع المرأة الأوروبية ومقارنتها بالمرأة الشرقية عموماً ، وبالعربية خصوصاً، ولقد كان رفاعة الطهطاوي من بين أوائل هؤلاء . إذ خصّص في كتابه (تخليص الابريز) فصولاً متعددة ، يتحدّث فيها عن وضع النساء في فرنسا بخلاف ماتحدّث به (الجبرتي) ، فالمرأة تشارك الرجل مشاركة في جميع القضايا العامة من بيع وشراء وأعمال يدوية وإدارية . ولم يستنكر الطهطاوي اختلاط الجنسين ، بل تحدّث عنه باحترام سواء في العمل أو أماكن اللّهو (إن للنّساء تآليف عظيمة ، ومنهنّ مترجمات للكتب من لغة إلى أخرى ، مع حسن العبارات وجودتها ، ومنهنّ من يتمثّل بإنشائها ومراسلاتها المستغربة ، ومن هنا يظهر لك أن قول بعض أرباب الأمثال : جمال المرء عقله وجمال المرأة لسانها ، لايليق بتلك البلاد(٢) ولقد دعا الطهطاويّ إلى تعليم المرأة لتأخذ دورها في المجتمع إلى جانب الرجل : « ينبغي صرف الهمّة في تعليم البنات والصبيان معاً لحسن معاشرة الأزواج ، فتتعلّم البنات القراءة والكتابة والحساب ونحو ذلك ، فإنّ هذا ممّا يزيدهنّ أدباً وعقلاً ، ويجعلهنّ بالمعارف أهلاً ، ويصلحن به لمشاركة الرجال في الكلام والرأي »(٣).

---

(١) الجبرتي ، عبد الرحمن : عجائب الآثار ، جـ ٣ ، ص ١٦١ .

(٢) الطهطاوي ، رفاعة : الأعمال الكاملة ، المرشد الأمين ، ص ٣٩٣ .

(٣) المصدر السابق : ٣٩٤ .

ولقد كان بطرس البستاني من أوائل المنوّرين العرب الذي أدرك أنّ مسألة المرأة مطروحة من قبل الحياة نفسها ، وأنّها تتطلّب حلاً : « إنّ حالة المرأة في سوريا أسوأ كثيراً ممّا هي في أوروبا »(١) ... فمن الضروريّ ترقية النّساء باكتساب المعارف الخلقيّة بالإعلاء من شأنهنّ . فعندئذ سيتسنّى للنساء حمل الرجال على تغيير حالتهن . وإنقاذهن من الضياع ؛ وهو مايعتبر ضرورياً لتطوير الشعب ككلّ ... ويؤكد البستاني على أن النجاحات الأوروبية والتقدم . . . في أن المرأة أخذت تشغل مكانة أرقى في المجتمع ، الأمر الذي تجلى في الحرص على تربيتها .

ومن الذين دعوا إلى تحرير المرأة كذلك « أحمد فارس الشدياق » في كتابه (الساق على الساق) إذ أكّد في دعوته إلى تعليم المرأة « فأمّا تعليم نساء بلادنا القراءة والكتابة ، فعندي إنّه محمدةٌ ، بشرط استعماله على شروطه . وهو مطالعة الكتب التي تهذّب الأخلاق ، وتحسّن الإملاء ؛ فإنّ المرأة إذا اشتغلت بالعلم كان لها به شاغل عن استنباط المكايد واختراع الحيل . . . وقارن الشدياق على نفس طريقة الطهطاوي عن وضع المرأة في فرنسا وبريطانيا . وعن موقف الرجل من المرأة في أوروبا بشكل عام » وطالب في جعل المرأة . حياة المرأة . أكثر إنسانية فتحسينها أجلّ الأعمال ، والتعليم سيساعدها في التدبير المنزلي وتربية الأطفال »(٢) .

أمّا عبد الرحمن الكواكبي ، فقد تحدّث عن المرأة ودورها في التربية والمجتمع . ودعا إلى تحريرها من الجهل « فالدين الإسلامي بريء من تبعة الأفكار الرجعيّة التي أراد أعداء تحرير المرأة تحميله إيّاها . ويحمّل الكواكبي المسؤولية للجهلاء في أصول الدين: « إنّ لانحلال أخلاقنا سبباً مهمّاً آخر يتعلق بالنّساء . وهو تركهنّ جاهلات ، على خلاف ما كان عليه أسلافنا . . . ثم يقول : « ربّما كانت المعاملة أقدر على الفجور من الجاهلية . ولكنّ الجاهليّة أجسر عليه من العالمة» .(٣)

---

(١) محافظة ، علي : الاتجاهات الفكرية في عصر النهضة ، ص ١٨٨ .

(٢) الشدياق ، احمد فارس : الساق علي الساق ، فيما هو الفارياق ، منشورات دار مكتبة الحياة . بيروت ، ١٩٦٦ ، ص ١٢٦ .

(٣) الكواكبي ، عبد الرحمن : الاعمال الكاملة ، ص ٨٩ .

ولقد اتّخذت الدعوة إلى تحرير المرأة اتّجاهاً يرى أن لافرق بينها وبين الرجل في التكوين الفيزيولوجي والقدرة العقلية . إذ يعتمد أصحاب هذا الاتّجاه على أبحاث البيولوجيا (علم الأحياء) والأنتروبولوجيا (علم الإنسان) التي أحرزت تقدّماً ملموساً في القرن التاسع عشر .

يقول سليم البستاني : « والعقل واحد في الذكور والإناث ، ولا أهميّة لثبوت التفاوت الجنسي في قوّته ، في النسبة العقلية بين الجنسين . كما أنه لا أهميّة لتفاوت القوة العقلية في جنس واحد ، لأن الكليّات تعتبر الكلّ وتصرف النظر عن البعض. وقد يفوق بعض الإناث بعض الذكور عقلاً وقوّة »(١).

وذهب آخرون إلى مخالفة هذا الاتجاه ، وعلى رأسهم (شبلي شميل) فالاختلاف بين الرجل والمرأة من أصل الطبع(٢) . وهذا الاختلاف فيزيولوجي من وجهة نظر تشريحية . . . فالذكر في أنواع العالية ، يمتاز على الأنثى بشدّة التغذية ، وبالنتيجة بالقوة العضلية والعقليّة أيضاً ، لأنه توجد نسبة بين الحياة النباتية الخارجة عن سلطان الإرادة ، وحياة النسبة الواقعة تحت هذا السلطان . فالرجل لمّا كان يتغذى أكثر من المرأة ، ويولّد قوة أكثر منها ، كان ضرورة أقوى منها جسدياً وعقلياً »(٣). فطلب المرأة مساواة الرجل ، كطلب الرجل مساواة المرأة ، أمر مستحيل . وإني لأعجب كيف يحاول بعض النّاس إثبات هذه المساواة ، وما مثله إلاّ كمثل من يحاول أن يساوي بعض أعضاء الجسد المختلفة العلّة ، يجهل أن اختلاف التركيب يوجب اختلاف القوى والأفعال»(٤) . وعليه ، فنطلب في المستقبل أن لايقدّر لنسائنا أن يتغلّبن على رجالنا أو يساوينهم . ولا نظنّ أن نساءنا يرضين غير ما طلبنا ، بناء على ماعهدن من سنن الارتقاء ... علينا أن نضع المرأة في مقامها الحقيقي

---

(١) أوردها علي محافظة في كتابه ، الاتجاهات الفكرية عند العرب ، ص ١٨٧ ، راجع المقتطف م٧ ، ج١٢ ، ١٨٨٣ ، ص ٧٠٩ - ٧١٢ ، وقد سار على نهج البستاني السيدة مريم جرجي اليان ، ومصطفى لطفي المنفلوطي .

(٢) شميل ، شبلي : مجموعة شميل ، ج٢ ، ص٩٦ .

(٣) المصدر السابق : ص ٩٨ .

(٤) نفسه : ص ١٠٦ .

الذي يليق بها ، والذي جُعلت فيه ، أعني عضوا لازما للهيئة الاجتماعية تابعة للرجل في ارتقائه ، مساعدة له متّممة مانقص من كماله ، مخفّفة عنه مشاقّ الحياة الداخليّة ، كما هو يذلّل لها مصاعب الحياة الخارجية ، لابخسها حقاً في الهيئة الاجتماعية» (١) وفي هذا السّياق ، فإنّ أنصار المرأة ، إذ كانوا يؤكدون على دور المرأة الاستثنائي في تشكيل الإنسان الجديد ، إنّما رأوا أنّ تزويدها هي على وجه التحديد بالتربية والتعليم اللازمين ، هو الشّيء المهمّ ، بغضّ النظر عن اختلاف وجهة نظرهم.

أمّا جمال الدين الأفغاني ، فقد مثّل اتّجاهاً آخر على أساس أنّ الرجل والمرأة مختلفان عند خلق العالم . ومن يسعى إلى المساواة بينهما إنّما يعارض إرادة الله . . . فالأفغاني لايقرّ بمساواة المرأة بالرجل ، لكنّه لايرى مانعاً من السّفور ، إذا لم يتّخذ مطيّة للفجور . . . فعمل المرأة وواجباتها في بيتها ، ونحو زوجها وأولادها»(٢) فموقف الأفغاني من المرأة هو موقف الشريعة الإسلامية . وقد سار على نهجه بخصوص مسألة تحرير المرأة كلّ من محمد عبده ، ورشيد رضا . . . وغيرهما من أصحاب الاتّجاه الإصلاحي .

وفي الجزائر ، سار على نهج هؤلاء عبد الحميد بن باديس الذي كان يرى بعدم مساواة الرّجل بالمرأة ، رغم أنه من الواجب العناية بها ، كونها متلازمة مع الرجل ، ولا تكتمل الوحدة البشريّة إلاّ بكمالهما . لكن « الرّجل هو الأوّل وهي الثانية ، هو المقدم عليها والقيّوم على شأنها ، والمسؤول عن إنهاضها ، « الرجال قوّامون على النساء » ني قوله تعالى . فالمرأة في نظر ابن باديس « خلقت لحفظ النّسل ، وتربية الإنسان في أضعف أطواره . وحمله وفصاله ثلاثون شهراً » فهي ربّة البيت ،

---

(١) المصدر السابق : ص ١٠٣ ـ ١٠٤ ، وكان من اصحاب هذا الاتجاه يوسف شلحت ، الذي اعتبر ان حقوق المرأة تختلف في طبيعتها عن حقوق الرجل ، مستندا الى ما اسماه بالبديهيات من حقوق وواجبات ، وهذا ما نشاهده في العلائق البشرية بين الزوج ، وزوجته ، والوالد وولده ، والحاكم ومحكومه ... راجع الاتجاهات الفكرية عند العرب ، المصدر السابق : ص ١٨٨ .

(٢) راجع كتاب الاسلام المرأة في راي الامام محمدعبده ، للدكتور محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط٢ ، ١٩٨٠ ، والذي يتضمن موقف الاسلام من المرأة ، والمساواة بين الرجل والمرأة ، وقضايا الطلاق ، ومنع تعدد الزوجات .

وراعيته ، والمضطرة بمقتضى هذه الخلقة للقيام به ، فالّتي تلد لنا رجلاً خيرٌ من الّتي تطير بنفسها»(١).

ومن الذين كانوا أنصاراً لتحرير المرأة ، فرنسيس مراش ، ولكن كان يرى رغم موقفه هذا إلى جانب المرأة في الذين دعوا إلى تعليمها ، على أن يكون ذلك مقتصراً على القراءة والكتابة فقط»(٢). وقد سار على نهجه نجيب حداد (٣).

أمّا فرح أنطون ، المتحرر في تفكيره ، فقد رأى أنّ مصير المرأة يجب أن ينحصر في « تربية الأطفال والتدبير المنزلي وفي دور رفيقة الزوج»(٤). وهذا تناقض لفرح أنطون في أفكاره الّتي كان يحملها ، والّتي تعتبر متطورة ومتقدمة في ذلك الوقت ، وقد سار على نهج أنطون هذا ، جميل صدقي الزّهاوي ، الذي يتناول قضية المرأة منطقياً ، فيرى أن سياسة الرجل ليس لها مايبرّرها . فإن كانت القوّة البدنية ، فإن هنالك من الحيوان من هو أشدّ منه ناباً ، وأوجع رفساً ، وان كانت القوة العقلية ، فإن الرجال أنفسهم يختلفون في المستوى العقلي ، ولم يهضم أحد منهم حق الآخر ، ومن الأشياء الّتي طالب بها الزهاوي ، إعطاء المرأة حقّ تطليق الرجل « لماذا لايكون لها هذا الطلاق مثل ماهو عليها ، لتعمّ المساواة ، وتسود العدالة»(٥). كما هو مدلول الآية القرآنية « ولهنّ مثل ماعليهن» ومع أن الزهاوي ، أقيل من منصبه بخصوص مناصرته المرأة ، ومع كل ما نادى به إلى جانب المرأة في سبيل تحريرها ، فقد حاول الكثير معه من أهل بغداد إقناعه برفع الحجاب عن زوجته ، لكنّه لم يفعل ذلك »(٦).

ولم تبرز الدعوة إلى مشاركة المرأة للرّجل في الأعمال والشؤون العامة ، إلاّ

---

(١) ابن باديس ، عبد الحميد : لمحمد الميلي ، ص١٣٥ – ١٢٦ – ١٢٧ .

(٢) اوردها ز.ل ، ليفين في كتابه ، المصدر السابق : ص ٣٦٣ .

(٣) من الواجب تعليمها قليلا من كل شيء حتى لاتبدو جاهلة .

(٤) الزهاوي ، جميل صدقي : للدكتور ماهر حسن فهمي ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر ، مكتبة مصر ، ص ١٠٨ .

(٥) المصدر السابق : ص ١١٤ .

(٦) نفسه : ص ١١٥ .

في مطلع القرن العشرين، إذ كان رائد هذه الدعوة « قاسم أمين» تلميذ محمد عبده، الذي آمن بضرورة تحرير الفكر والدين عند المسلمين، وأدرك انحطاط المجتمع الإسلاميّ. وقد ألّف قاسم أمين كتابين في هذا الموضوع: « تحرير المرأة» و « المرأة الجديدة». وقبل صدور كتابه « تحرير المرأة» سنة ١٨٩٩ لم تعرف مجتمعات الشّرق كتاباً حول هذه المسألة»(١). تناول قاسم أمين موضوع المساواة بين الرجل والمرأة، وأتى بالأدلّة من النصوص الدينية الإسلاميّة على هذه المساواة، وأرجع أمر اضطهاد المرأة إلى الاستبداد السياسي في المجتمعات. فإذا « غلب الاستبداد على أمّة لم يقف أثره في الأنفس عندما هو في نفس الحاكم الأعلى، ولكنّه يتّصل منه بمن حوله، ومنهم إلى من دونهم. وانبعث روحه في كل قوي بالنسبة لكل ضعيف متى مكّنته القوة من التحكم فيه.. ويسري ذلك في النفوس، رضي الحاكم أم لم يرض. وكان من أثر هذه الحكومات الاستبدادية أنّ الرجل في قوّته أخذ يحتقر المرأة لضعفها. وقد يكون من أسباب ذلك أنّ أوّل أثر يظهر في الأمة المحكومة بالاستبداد هو فساد الأخلاق »(٢). فالإنسان لايحترم إلا القوّة، ولايردع إلاّ بالخوف. ولمّا كانت المرأة ضعيفة، اهتضم الرجل حقوقها، وأخذ يعاملها بالاحتقار.. وداس بأرجله على شخصيتها... له الحرية، ولها الرّق. وله العلم، ولها الجهل. له العقل ولها البله. له الضّياء والفضاء، ولها الظلمة والسجن. له الآمر والنّهي، ولها الطاعة والصبر »(٣).

ويؤكد أمين، على أن للنساء حرية السلوك المطلقة... فهي كزوجة، تتمتّع بجميع حقوقها المدنية، فلها الأهليّة القانونية لممارسة أي عمل من أعمال الإدارة، أو نقل الملكية دون حاجة للحصول على إذن من زوجها، أو تصريح من المحكمة. إنّها تستمد أهليتها من شخصيتها ذاتها»(٤).

---

(١) ربما كانت الصداقة والحب اللذان نميا بينه وبين (اسلدنا) بنت الفتاة الفرنسية التي زاملته في الدراسة (بجامعة مونبلية) هي التي اذكت فيه تلك المشاعر التي تولدت فيه نحو المراة، راجع الاعمال الكاملة، لقاسم امين، من المقدمة لمحمد عمارة، ص ٢٢.

(٢) امين، قاسم: الاعمال الكاملة، تحرير المراة، ص ٢٨١.

(٣) المصدر السابق: ص ٢٨١.

(٤) نفسه: ٢٨٢.

وتناول قاسم أمين موضوع حجاب المرأة ، وأكّد أنه دخيل على الإسلام . « إننا نطلب تخفيف الحجاب وردّه إلى الشريعة الإسلامية ، لا لأننا نميل إلى تقليد الأمم الغربية في جميع أطوارها، وعوائده لمجرد التقليد أو التعليق بالجديد لأنه جديد، فإنّنا نتمسك بعوائدنا الإسلامية ، ونحترمها ، ونرى أنّها مزاج الأمّة تتماسك به أعضاؤها »(١) لكنّه يعود في مكان آخر ليقول : « إنّي أعتبره أصلاً من أصول الآداب التي يلزم التمسك بها ، غير أنني أطلب أن يكون منطبقاً على ماجاء بالشريعة . وهو على مافي الشريعة يخالف ماتعارفه الناس عندنا . . . والمبالغة فيما يظنّونه عملاً بالأحكام ، حتى تجاوزوا حدود الشريعة ، وأضرّوا بمنافع الأمة» .(٢)

وعالج كذلك موضوع تعدّد الزّوجات ، واعتبره نتيجة لانتشار الرّقّ. وبيّن مساوئه « وبديهي أنّ تعدّد الزوجات احتقار شديد للمرأة ، لأنّك لاتجد امرأة ترضى أن يشاركها في زوجها امرأة أخرى . كما أنّك لاتجد رجلاً يقبل أن يشاركه غيره في محبّة امرأته»(٣).

لكنه يعود ويدافع عن هذا التعدّد « إنّ تعدّد الزوجات قد أقرّ ليضمن المأوى للمرأة ، والأبوّة الأكيدة الدّائمة للأبناء . إن الطفل الطبيعي (غير الشرعي) هو نتاج غزني خالص ، لم يستطع التأقلم في بيئتنا »(٤). إلا أنّ قاسم أمين يؤيّد الطلاق، لأن « الصّبر على عشرة من لاتمكن معاشرته ، فوق طاقة البشر »(٥). فحرّية الطلاق شيء حسن ، إنها أشبه بسيف ديموقليدس معلقاً فوق رأس الزّوجين»(٦).

ولقد ناقش قاسم أمين العديد من المعتقدات ، والمسلّمات الشائعة عند المسلمين، عن المرأة ، مثل الزّعم بأنّها مخلوق ناقص العقل والتفكير ، ضعيف العزيمة والقدرة

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٨٣ .
(٢) نفسه : تحرير المرأة ص ٢٨٣ .
(٣) نفسه : تحرير المرأة ص ٢٨٤ .
(٤) نفسه : ص ٢٨٧ .
(٥) نفسه : ص ٢٨٨ .
(٦) نفسه : ص ٢٩٠ — ٢٩١ .

على مقاومة الشهوات ، فقال : « إن الفيسيولوجيا الحديثة أُثبتت أن المرأة مساوية للرجل في مواهبه وقدراته »(١). وأن سجن المرأة في المنزل والتضييق عليها ، يعرّضها إلى ضعف الأعصاب » (٢) ومع كلّ هذا ، فإن قاسم أمين يؤكّد : « الدين الاسلامي قد أوصى أن يكون للرجال مجتمعهم الذي لاتدخله امرأة واحدة ، وأن يجتمع النساء دون أن يقبل بينهنّ رجل واحد».(٣)

وقاسم أمين ، من الذين دعوا إلى تعليم المرأة وتربيتها ، « ولكنّ التعليم وحده لايفيد ، إذا لم يكن مصحوباً بتربية قويّة . . . والتربية بهذا المعنى . لايمكن أن تكتسب في المدارس، والمكاتب والقرّاء ، والحفظ . بل يجب ممارستها . . »(٤)

إنّ الحرية التي أرادها قاسم أمين للمرأة ، هي « استقلال الإنسان في فكره وإرادته وعمله » . فمن الواجب أن نربّي المرأة ، أن تكون لنفسها أولاً . . . ولتدخل المجتمع الإنساني . . . ولأن تجد أسباب سعادتها وشقائها في نفسها ، لافي غيرها».(٥)

لقد كان قاسم أمين ، أوّل من يرفع عقيرته بحماس لنصرة حقوق المرأة في مجتمعنا العربي . . ولقد جعل الدّفاع عنها هدف حياته . . . وإذا كنّا نلاقي بعض التناقض في أفكار قاسم أمين . فسبب ذلك الواقع الذي كان يحيط به ، والمضايقات التي كان يلاقيها ، حتّى وصلت في بعض الحالات إلى الإزعاجات المنزلية ، ولكن السّبب الجوهريّ في ذلك ، هو تردّده مابين ضرورات مقتضيات العصر في تحرير المرأة ، وبين الاعتماد على التّراث في هذه المسألة . وقد برزت هذه التناقضات بين ما كتبه بالعربيّة « تحريرالمرأة » و « المرأة الجديدة» وبين ماكتبه بخصوص هذه المسألة ردّاً على (داركهور) في الاغة الفرنسية ، مدافعاً عن المجتمع الاسلامي(٦).

---

(١) نفسه : المرأة الجديدة ، ص ٢٨٩ .

(٢) نفسه : المرأة الجديدة ، ص ٢٩٠ .

(٣) المصدر السابق : ص ٢٩٣ .

(٤) نفسه : ص ٢٩٣ .

(٥) المصدر السابق : المرأة الجديدة ، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤ .

(٦) امين ، قاسم : الأعمال الكاملة ، ص

ولقد أحدثت آراء قاسم في تحرير المرأة صدى واسعاً في أوساط مفكري العصر . فمنهم من رحبّ بها ، ومنهم من تصدّى لها وردّ عليها بعنف ، فأحدث ذلك هزّة في مجتمعنا العربي من أقصاه إلى أقصاه . وهذا ماكان يحتاجه هذا المجتمع الذي اعتبر المرأة نكرةً .

وفي حمأة هذه المعركة ، أقبلت المثقفات على الكتابة في الصحف والمجلات دفاعاً عن حرية المرأة (١).

هكذا تبدّت في الفكر الاجتماعي العربي ، معالجتان لمسألة المرأة . فقد رأى البعض أن نهضة الشعوب الإسلامية من النواحي السياسية والاقتصادية والثقافية ، ليست ممكنة إلاّ على أساس التقاليد والحضارة الإسلامية . وكان الآخرون أنصاراً للإصلاحات ، إلاّ أنّهم لم يسعوا إلى فوز المرأة بحقوق متساوية مع الرجل ، وكانوا في أحسن الأحوال ينادون بحق المرأة في الطّلاق ، وحقها في الخروج سافرة . وكانوا يعارضون تعدّد الزوجات . إلاّ أنّه في هذا ، لم يكن ثمّة مبدئية تامة ، وإنّما رهن برغبة الزّوج ، أو قدرته على إعانة زوجاته ، ولم يساووا بين حق المرأة في العمل وحق الرجل ، ومما يسترعي الانتباه ، أنّ التقليديين والمجدّدين كانوا يلجؤون في هذه المسألة إلى مفاهيم تراثية ، أو إلى مفاهيم غربية قد تأثروا بها ونقلوها . وفي جميع الأحوال ، بقيت المرأة العربية تعاني في مجتمعنا ، حتّى يومنا هذا .

٥ً ـ مشكلة الفقر والغنى

توزّع الفكر العربي ، بصدد هذه المشكلة ، عبر ثلاثة مواقف :

آ ـ اتجاه تراثي :

---

(١) من النساء اللواتي كتبن في تلك المرحلة : هندنسيم نوفل ، والكستندر امليتاوي ، وانيسة عطا الله ، وسعدية سعد الدين ، ولبيبة هاشم ، وجميلة حافظ ، وماري عجمي ، وسارة الميهية ، وسلمية أبي راشد . ومن المجلات (الفتاة) صدرت عام ١٨٩٢ في مصر ، وانيسة الجليس ١٨٩٨ في لبنان والعائلة ١٨٩٩ ، في مصر ، (فتاة الشرق) القاهرة ١٩٠٦ (الحسناء) القاهرة ١٩٠٩ والعروس دمشق ١٩١١ ... وغيرها . راجع كتاب قاسم أمين وتحرير المرأة ، للدكتور محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط٢ ، ١٩٨٠ ، حيث يحوي دراسة وافية عن أفكار قاسم أمين حول تحرير المرأة . والكتاب جدير بالقراءة .

ب ـ اتجاه علمي أقرب إلى الاشتراكية .

جـ ـ اتجاه ليبرالي تأثر بفكر الغرب الليبرالي .

٦ ـ الاتجاه التراثي :

ويتمثل هذا الموقف عند أئمة الإصلاح الديني والاجتماعي ، المستمدة أفكارهم من التراث . ويقتصر موقف هؤلاء على محاربة استغلال الإنسان لأخيه للإنسان عن طريق التوجيه ، وتنمية الوعي أحياناً . وبالرفق واللين والنصيحة أحياناً أخرى . فحياة الإنسان تحكمها القوى المادية والروحية معاً . ولاسبيل للفصل بينهما ، فكلتاهما ضرورية لقيام مجتمع سليم . وإذا كانت الأسس المادية لتنظيم التقدم ضرورية ولازمة ، فإن الحوافز الروحية والمعنوية هي وحدها القادرة على منح هذا التقدم أنبل المثل العليا ، وأشرف الغايات والمقاصد .

وتحتل الحرية مكان الصدارة من القيم من خلال هذا الموقف . وهي تمثل سياسياً في الديمقراطية الليبرالية ، التي تأثروا بها في عالم الغرب ، والتي يرون توكيد سيادة الشعب ، وتحرير المواطن من الاستغلال في كل صوره ، وتكون له الفرصة المتكافئة في نصيب عادل من الثروة الوطنية ، بحسب مايقدم من جهد . وتتمثل الحرية اجتماعياً في الاشتراكية ، والتي تبدو من خلال وجهة نظرهم في إقامة مجتمع الكفاية والعدل . هذا المجتمع الذي نلاقي جذوره في تراثنا وقيمنا العليا عبر التاريخ.

ولجمال الدين الأفغاني أقوال وآراء بالاشتراكية الاسلامية . فالاشتراكية في الإسلام ، هي ملتحمة مع الدين الإسلامي ، ملتصقة في خلق أهله ، منذ كانوا أهل بداوة وجاهلية».(١) أما اشتراكية الغرب ، فهي في نظر جمال الدين ضارة وباطلة . ومن الواجب الابتعاد عنها ، لأن « ماتتوخاه من النفع ، في شكله الحاضر ، وتخبط واضعي مبادئه . . كل ذلك يجعلها محض ضرر . . . والاشتراكية الغربية ، ما أحدثها وأوجدها إلا حساسية الانتقام ، من جور الحكام ، والأحكام ، وعوامل

---

(١) الأفغاني ، جمال الدين : الأعمال الكاملة ، ص ٤١٤ .

الحسد في العمال من أرباب الثراء ، وثمرات عمل العمّال بكل أنواع وحاجة العمران » (١).

لقد أفرط الغربيون الأغنياء بنبذ حقوق العمال والفقراء و[illegible]ظهورهم ، فأفرط العمال بمناهضة أهل الثروة وغاصبي حقوق الأمة بالمناصب ومسبّبات الجاه . فلا قاعدة دينية يرجع إليها ، ولا سلطان وازع يعمل بقهر لصالح المجموع ، لذلك أصبح أمرهم في الاشتراكية فوضى ، ولسوف ينعكس أمرها» .(٢) فالاشتراكية في نظر الأفغاني ، لاتخالف الأديان ، بل الأديان تقول بها . . . « فالاشتراكية ، الإسلام وعدالته»(٣) هي الاشتراكية الحقّة ، وتطبيقها بتطبيق الشريعة الإسلامية، بحسب ماجاء في القرآن الكريم ، وبما قام به الخلفاء الراشدون ، وإنّ اشتراكية تخالف في روحها وأساسها اشتراكية الإسلام » فهي باطلة ، على حدّ قوله .

« فإذا عاش المسلمون مسلمين حقّاً ، أمنوا الفقر ، وعاشوا عيشة الاشتراك العمومي المنتظم الذي يثمن ماهو بن نوعها أغلب العالم المتمدن الافرنجي»(٤). كما يقول عبد الرحمن الكواكبي. وقد حمل الكواكبي حملته الشّعواء على محاربة الاستغلال ومقاومة الاستبداد . ودعا إلى تحديد الملكيّة الزّراعية في الشرق ، ومنع احتكار الضروريات ، أو مزاحمة العمال والصّناع والضعفاء ، والتغلب على المباحات، مثل امتلاك الأراضي التي جعلها خالقها لكافة مخلوقاته : « فالعرب هم أهدى الناس لأصول المعيشة الاشتراكية . . والمال يستمدّ من الفيض الذي أودعه الله في الطّبيعة، ونواميسها ، ولايملّك . ولايتخصص بإنسان ، إلاّ بعمل فيه أومقابله ». (٥)

ويحارب الكواكبي الفوارق الاجتماعية ، ويدعو إلى الثورة عليها . فهي«فوارق

---

(١) المصدر السابق : ص ٤١٤ .

(٢) نفسه : ص ٤١٤ — ٤١٥ ، راجع خاطرات جمال الدين ، لمحمد المخزومي ص ١٧٨ — ١٨٠ .

(٣) نفسه : ص ٤٢٣ .

(٤) - الكواكبي ، عبد الرحمن : الاعمال الكاملة ، ص ٧٦.

(٥) المصدر السابق : ص ٦٥ .

زائفة وباطلة ، وإنه لايمنع المحرومين من إزالتها سوى سجن الوهم الذي يعيشون فيه ، وإنهم لو أدركوا سرّ قوتهم ، لجرّمت حركتهم تلك القلّة الظالمة المتخمة ، التي تغتصب منهم ثمرات الحياة»(١). ويبحث عن هذه الفوارق ، فيراها بين الشعب من جهة ، ورجال الدين والحكام من جهة أخرى « فرجال السياسة والأديان ومن يلتحق بهم ، وعددهم لايتجاوز الواحد في المائة ، يتمتّعون بنصف مايتجمّد من دم البشر، أو زيادة ، ينفقونه في الرّفه والإسراف . . . ويضيف إلى قائمة هؤلاء أهل الصنائع النّفيسة والكماليّة ، والتّجار ، والشرهين ، والمحتكرين، وأمثال هذه الطبقة ، ويقدرون كذلك بواحد في المائة ، يعيش أحدهم بمثل مايعيش به العشرات ، أو المئات ، أو الألوف ، من الصناع ، والزّراع»(٢) .

ويربط الكواكبي السياسة بالاقتصاد : « ففي الماضي لم يكن للثروة العمومية أهميّة . أمّا الآن ، فللثروة العمومية أهمية للمحافظة على الاستقلال . فالمحافظة على الاستقلال ، تستلزم تنمية الثروة العمومية »(٣). والثروة العمومية في نظر الكواكبي ، المملوكة للمجموع ، والمخصصة للكافّة ، وبهذا الربط يوضّح الكواكبي أهميةربط السياسة بالاقتصاد ، الضرورة الحتميّة لكلّ تطوّر أو تقدم .

ب ـ الاتجاه العلميّ :

ويمثّله شبلي شميّل ، الذي استند على إيمانه بنظريّة التطور . وموقف شميل هو الموقف الأقرب إلى الأفكار الماركسيّة الداعية إلى تحرّر المجتمع من خلال تطبيق النظام الاشتراكي المتعارض تماماً مع الأفكار الليبرالية . فالاشتراكية : « تمهّد سبل السعادة على هذه الأرض . إنها تريد أن تقلّل من ويلات الإنسان ، وتضمن له حاجاته ، وتصون حقوقه ، بعد أن تفرض واجباته، وترفعه من تحت مواطىء الأقدام إلى مقامه كإنسان . وتعلّمه أنه عضو في الاجتماع ، لايجوز أن يبقى عالة عليه ، غير نافع. وأنه عامل فيه لايجوز أن يبقى غير منتفع، وأنّ تبادل المنفعة ينبغي

(١) نفسه : ص ٦٨ .
(٢) نفسه : ص ٦٨ .
(٣) نفسه : ص ٧٣ .

أن يكون على قدر العمل»(١). فالاشتراكيّة ليست مذهباً من المذاهب ، بل هي نتيجة لازمة بنظر الإنسان في الاجتماع »(٢) . وقد دعا شبلي شميل الدولة إلى التدخّل لمصلحة العمال والفقراء لتحقيق العدل» .(٣)

واشتراكية شبلي شميل مبنية على تقاسم المنفعة، على نسبة الاشتراك في العمل « فالمصلحون الاجتماعيون الطبيعيون ، يرمون من نظام الاجتماع إلى غرض طبيعي ممكن ، هو توفير قوى هذا الاجتماع ، حتى لايذهب منها شيء سدى ، حتى لايبقى فيه أحد غير نافع ، ومنتفع معاً . فهم يطالبون من الإنسان ، أن يفعل في نظام الاجتماع الإنسان ، مايفعلونه اليوم بقوى الطبيعة نفسها ، بتوفيرها والانتفاع بها . وهذا مانسميّه(ناموس الاقتصاد الاجتماعي الطبيعي»(٤). ويرى شبلي شميل أن نظام الاجتماع يتوفر على الوجه الأكمل بتكافؤ القوى فيالعمال. وهذا يوجب التّنازع وتكامل العمران بتوفير قواه ، وهذا يوجب استخدامها كلها لمنفعته . فالاشتراكية لاتطلب سوى أن تسير في الاجتماع على هذين الناموسين ، بحيث لايضيع فيه شيء من قواه يمكن صرفه لمنفعته(٥).«ولاشك أن الاشتراكية إذا أريد بهاالاشتراكبالمنفعة، من غير الاشتراك في العمل ، تكون حلماً بارداً ، وإذا كان الاشتراك في هذه المنافع على غير نسبة الاشتراك في العمل ، فلا شك أنها تكون جوراً ، ومميتة لكلّ اجتهاد . ولكن إذا كان الاشتراك في العمل ، والاشتراك في المنفعة على نسبة هذا العمل ، ألا تكون حينئذ عدلاً وأكبر حاثٍّ على الاجتهاد ؟».(٦)ومن الأمور التي دعا شبلي شميل إلى تحقيقها ، أن يتولى الاجتماع بنفسه توزيع المنافع العمومية الضرورية، من مثل الماء مثلاً ، مجاناً على عموم الناس ، وان تنشأ كتاتيب في كل مدينة ، وفي كلّ حيّ ، وفي كل قرية ، ويلقّنون أن كل عضو في المجتمع له حقوق وعليه واجبات ، وأن الاشتراك في المنفعة يتحتّم له على قدر اشتراكه في العمل ، وان

---

(١) شميل ، شبلي : مجموعة شميل ، ج١ ، ص١٨٣ .
(٢) المصدر السابق : ج١ ، ١٥٤ – ١٨٣ – ١٨٦ .
(٣) المصدر السابق : ص ٥٣ ، والعدل عند شميل يعني تنفيذ المعدلات .
(٤) نفسه : ص ١٨٢ .
(٥) صروف ، فؤاد : الفكر العربي في مائة عام ، ص ١٣٤ .
(٦) المصدر السابق : ص ١٣٥ .

المكافأة، إنّما هي للاجتهاد لا للصنيعة(١) . وحينئذ يظهر الفضل الصحيح من الفضل ، الكاذب . وشبلي شميل ، وإن كان لايوافق على طريقة العنف في نشر مذهبه « فالاصلاح بالطرق السلميّة البطيئة بنتائجها » فإنه يشبّه الاجتماع بالجسم الحي . ويفضّل النشوء على الثورة : « إنّ ارتباط أعضاء الجسم الاجتماعي ، بعضها ببعض ، يجعل التأثير الواقع على العضو الواحد يمتد ضرورة إلى سائر الأعضاء ، فالشّارع كالطبيب ، يلزمه أن يكون حكيماً في مداواة علل الجسم الاجتماعي ، لئلاّ يداوي علّة في عضو ، ويحدث علة في عضو آخر . . فالحيّ لايستطيع أن يحتمل تغييراً مهمّاً ، مالم يكن هذا التغيير موافقاً لأميال أعضائه بخير . . . فالذي يجمع أعضاءه، ويربطها بعضها ببعض ، ليس الملاصقة البسيطة ، وإنّما هو الرابط الإرادي . .. ولذلك وجب أن يكون التغيير الحاصل في الاجتماع ، موافقاً لإرادة الجمهور أو للقسم الأكبر منه . . وبما أن الإنسان طبيعي في الأصل ، كان كلّ مايسير به على غير المجرى الطبيعي ، غير نافع له ، بل مضرّاً به . . . وبالنتيجة الكبرى المتحصلة في فيزيولوجيا الاجتماعيات، إنّما هي تفضيل النشوء على الثورة ، وأعظم وسائط الارتقاء بالنشوء ، إنما هي الاتّفاق الذي لايقرر شيئاً إلا تدريجياً ، وبعد أن يتم التّراضي عليه (٢).

« ولاينبغي أن يفهم من ذلك أن الثورات مضّرة في جميع الأحوال ، كما يزعم بعض المؤرخين ، لأنّه توجد أحوال خاصة لايمكن أن تخلّص الجسم المتواني والمريض فيها ، إلاّ بثورة فيزيولوجية ، كبحران مثلاً ، أو نوبة حمّى تخلّصه من خطر الموت . . . وهذا يدلّنا على أن الاجتماع لابدّ له ، في بعض الأحوال ، من ثورة تخلّصه من خطر الهلاك . ويلزم أن تكون الثورة صادرة عن استعداد باطنيّ ، كأنها اتّفاق خفيّ بين أعضائه موافقة لأمياله ، أي أن تكون عبارة ، عن صوت الشعب لكي تكون قانونية ، وإلاّ انقلبت شرّاً عليه . . . والثورة التي تكون كذلك ، هي ثورة لاتُغلب ، ولاتقاوم ، لأنّها ليست من أفعال الآحاد ، بل هي ليست بالحقيقة سوى فعل سريع لقوى متجمعة تجمّعاً بطيئاً في زمن طويل أشبه

---

(١) نفسه : ص ١٣٦ .

(٢) شميل ، شبلي : مجموعة شميل ، ص ٢٤٧ .

شيءٍ بالزوبعة، التي تتجمّع في سنين كثيرة ، ولاتثور إلاّ في يوم واحد ، ثم تهجع . ولذلك يقال إنّ النشوء هو القاعدة . وأمّا الثورة ، فأمر شاذ ، رديء غالباً . وان كان قانوناً نافعاً ، أحياناً»(١).

وكما يلاحظ ، إن أفكار شميل فيها الكثير من مبادىء الاشتراكية . ولكنّ هذه الأفكار لم يقبلها جمال الدين الأفغاني وجماعته من الإصلاحيين ، بل رأوا فيها الإلحاد ، والخروج عن الدين، ومن الواجب محاربتها ومحاربة القائلين بها ، وفي رسالته «الردّ على الدهريّين »(٢) هجوم عنيف على هؤلاء . فإذا ما استفحل ، في رأي الأفغاني ، أمر هؤلاء ، وجاهروا بأعمالهم، قد يكون ذلك سبباً لفناء البشرية. والواقع ، لايجوز أن نفهم من خلال وقفتنا عند خاطرة الأفغاني الاصلاحيّة ، وأفكار شميل في الاشتراكية، أنّ القضية الاجتماعية كانت موضع اهتمام كبير. فالواقع أنّ الاهتمام كان منصباً باتّجاه العمل السياسي ، أكثر بكثير منه باتّجاه معالجة القضايا الاجتماعية ، والاهتمام بالمشكلة الاجتماعية لم يشتدّ إلاّ في بدايات القرن العشرين، وبلغ الذروة في فترة مابين الحربين . وقد وجد في تلك الفترة ثلاثة تيارات أساسية:

١ — التيار الأول : يرى تحقيق العدل الاجتماعي ، بالطريقة الاسلامية ، وعلى أساس من مبادىء الاسلام . ذلك التّيار تأثّر بالأفغاني ومدرسته . وقد ألمحنا إليه ، وهو لايزال مستمراً .

٢ — وتيّار تأثّر بالتفكير الماركسي .. وبالتجربة الشيوعية ، التي أنشئت في البلاد العربية ، على غرار الأحزاب الشيوعية في العالم . وقد تأثّر به شبلي شميّل ومدرسته .

---

(١) نفسه : ص ٤٠ — ٤١ .

(٢) الأفغاني ، جمال الدين : الأعمال الكاملة ص ١٦٣ — ١٦٤ ، ١٤٩ — ١٥٠ ، ١٥١ . ان جملة الأفغاني في رسالته « الرد على الدهريين » ، حفلت بالكثير من الابتعاد عن العلم والمنطق ، وبالتشبيهات التطور . لكن كونها من الأفغاني فهي طبيعية ، لان هذا الرجل يلهب الارض حماسة ، فهو خطيب اكثر بكثير مما هو مفكر .

٣ — وتيار ثالث : يؤثر الإصلاح بالطرق الدستورية . وبالتدريج ، وفي إلغاء الحرية . وهو تيار « تأثر بالبورجوازية الأوروبية . وبدا كأنه التيار الغالب في الحقبة المذكورة . والتيار المواكب للفكر القومي العربي ، كان يرافق التفكير في تحقيق العدالة الاجتماعية حرصٌ على شخصية الأمة العربية ، وإيثارٌ لنظام سياسي حرّ ، وابتغاء الإصلاح بالحسنى ، وبالطرق الدستورية المشروعة(١). هذه التيارات ستتحدث عنها عندما نتحدث عن الحرية السياسية : ولكن لابدّ هنا من التلميح لجذورها في الفترة التي نؤرخ لها ، حيث يمثله الاتجاه الليبرالي في تلك الفترة .

جـ — الاتجاه الليبرالي :

كلّما تكلمنا عن الحرية ، اضطررنا إلى اتّخاذ موقف من المنظومة الفكرية التي تحمل في عنوانها كلمة حرية ، أي (الليبرالية)

إنّ الليبرالية تعتبر الحرية المبدأ والمنتهى ، الباعث والهدف ، الأصل ، والنتيجة في حياة الإنسان . وهي المنظومة الفكرية التي تأخذ بالنشاط الفردي الحرّ.
والليبرالية مرت بمراحل عبر مسيرتها :

١ — مرحلة التكوين ، حيث كانت وجهاً من وجوه الفلسفة الغربية ، المرتكزة على مفهوم الفرد ، ومفهوم الذّات

٢ — مرحلة الاكتمال ، حيث كانت الأساس الذي شيّد عليه علمان عصريّان مهمّان : علم الاقتصاد ، وعلم السياسة النظرية .

٣ — مرحلة الاستقلال ، حيث نزعت الليبرالية من أصولها كل فكرة تنتمي إلى الاتجاه الديمقراطي ، بعدأن أظهرت الثورة الفرنسية أنّ بعض أصول الليبرالية ، قد تنقلب عند التّطبيق إلى عناصر معادية لها .

٤ — مرحلة التّقوقع ، حيث أصبحت تعتبر أنها محاطة بالأخطار ، وأنّ

---

(١) صروف ، فؤاد : الفكر العربي في مائة عام ، ص ١٣٩ — ١٤٠ .

تحقيقها صعب ، إن لم يكن مستحيلاً ، لما يستلزم من مسبقات غير متوفرة لدى البشر في غالب الأحيان .(١) وقدتعرف الليبرالية تطوّرات أخرى ، غير ماهو وارد، تحت ضربات الاشتراكية المتلاحقة . ولذلك عندما نتحدّث عن تأثر المفكرين العرب بالفكر الليبرالي ، يجب أن نحدّد بأية مرحلة تأثروا ، وأي ليبراليّة نعني ..

إن كلّ مرحلة من مراحل الليبرالية ، تتميّز بالتّشديد على مفهوم أساسيّ خاصّ بها . ففي المرحلة الأولى تشدّد على مفهوم الذّات ، الذي ينطلق من الانسان ، باعتباره الفاعل صاحب الاختيار والمبادرة . والمفهوم الأساسي في المرحلة الثانية ، هو مفهوم الفرد العاقل ، المالك لحياته وبدنه وذهنه وعمله . وعلى أساس هذا المفهوم شيّد تاريخ معقول يخالف التاريخ الفعلي ، الذي لم يكن سوى سلسلة من الصيانات والحماقات ، حسب تعبير (فولتر) (٢) . وشيّد علم الاقتصاد العقلي المخالف للاقتصاد الاقطاعي الضعيف المتفكك . وشيّد علم السياسة العقلية المبني على التعاقد بين أفراد عقلاء مستقلين ، ومتساوين ، والمخالف لسياسة الاستبداد المترّهل المنخور .

أما المفهوم السياسي في المرحلة الثالثة ، فهو مفهوم المبادرة الخلاّقة ، الواجب المحافظة عليها ، لأنّها كانت سبب تفوّق أوربا على باقي العالم . إن الدولة الحديثة ، كما استوحتها الثورة الفرنسية من تحليلات مفكري القرن الثامن عشر . قد نفت حقوق الفرد المالك الخلاّق باسم حقوق مجرّدة أسندت للفرد العاقل ، هذا الفرد العاقل لاوجود له في الواقع التاريخي ، في حين إن الفرد الخلاّق ، هو نتيجة تطور طويل ، لابدّ في رأي ليبرالية المرحلة الثالثة ،من المحافظة على الحقوق الموروثة ، ومن الاعتماد على التطور البطيء ، دون اللجوء إلى الطّفرة التي تقطع حبل الاستمرار التاريخي . إنّ الفرد الواقعي ، كما كوّنه توالي الحقب والعصور ، هو الذي يجب أن يكون هدف السياسة ، لا الفرد الخيالي الذي قد يتحقق في مستقبل بعيد بعد تدخل الدولة ، واستعمال العنف .

---

(١) العروي ، عبد الله : مفهوم الحرية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب . ط ١٩٨١، ص ٣٩ – ٤٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٠

والمفهوم الأساسي للمرحلة الرابعة ، هو مفهوم المغايرة والاعتراض. إنّ الفرد. الذي يعيش داخل الدولة الحديثة المبنية على الاقتصاد الصناعي الموّجه والمساواة والديمقراطية ، يميل بطبعه إلى مسايرة الآراء الغالبة ، أصبح الفرد يفضّل الرّضوخ إلى آراء الأغلبية ، وهو رأي يتكون تلقائياً في المجتمع العصريّ . وهو إجماع اصطناعي ، يسبّب في ذهول فكري ، وفي تعثّر المجتمع ككلّ . ولكي يحافظ على أسباب التقدم ، لابّد من الابقاء على حقوق المخالفين في الرأي . لأن الاختلاف هو أصل الجدال ، والجدال هو أصل التقدم الفكري » (١) . لقد أعطينا هذه الفكرة عن تطور المنظومة الليبرالية ، من أجل تحديد الأفكار التي تعرّف عليها المفكرون العرب في العصر الحديث ، لنرى كيف فهموها وتأثّروا بها . وتعاملوا معها . إن العرب تعرّفوا على ليبرالية تحمل في طيّاتها آثار المراحل السابقة . مرحلة عهد التكوين ، ومفهوم الذات ، مرحلة القرن الثامن عشر . ومفهوم الفرد العاقل ، المالك . مرحلة عهد الرّدة على الثورة الفرنسية ، ومفهوم المبادرة الفردية ، مرحلة نقد الديمقراطية الإجتماعية ، ومفهوم المغايرة والاعتراض . بعبارة أخرى ، إن العرب تعرّفوا على ليبرالية ورثت روح الفلسفة الغربية الحديثة ، وروح الثورة الفرنسية وروح الرد على الثورة ، وروح النخبوّية المعادية للديمقراطية والاشتراكية ، إنهّم واجهوا منظومة مليئة بالعناصر المتناقضة . وكان من الصعب عليهم أن يتلقّوها بعقل ناقل : كما نتلقّاها في فكرنا المعاصر ، بعد أن مرّ قرن على فحصها وتشريحها .

ويتّضح لنا التّداخل بين المفاهيم الأساسية ، التي ذكرناها في ليبرالية القرن الماضي إذا تصفّحنا مؤلّفاً مشهوراً ، كان له تأثير كبير في الأوساط الأوربية . وفي العالم العربي ، كما تدلّ على ذلك كتابات أحمد لطفي السيد ، أستاذ طه حسين وحسين هيكل . والمؤلف هو (لجون ستورت ميل) وعنوانه « في الحرية » (٢) . يتناول الكتاب الحرية المدنية ، أو الاجتماعية . ويبحث في طبيعة السلطة التي يجوز للمجتمع شرعا أن يمارسها في حقّ الفرد . وحدّد «ميل» هذه السلطة .... «وإنّ الصراع

---

(١) المصدر السابق : ص ٤١ .

(٢) ميل ، جون ستورت : الحرية ، طه السباعي باشا ، دار المعارف بمصر ١٩٢٢ .

بين حرية الفرد وسلطة الدولة هو أوضح المعالم المأثورة عن التاريخ » (١) . وميل ، يدافع في كتابه هذا عن الحرية الفرديّة ، لغاية تمكين الأفراد من تربية أنفسهم بأنفسهم ، تربية مستفادة من التمرّس بالمصاعب ، ومجابهة المشكلات ، والقيام بخطير الأعمال ، كيما يصبحوا أهلاً للاستقلال بشؤونهم ، من سياسيّة واقتصادية. وهو يرى أنّه لاسبيل إلى اكتساب الكفاءة للاستقلال : كما لاسبيل إلى إقامة الأدلة على الكفاءة له ، إلاّ بعد نواله والتمتّع به . فلا يجوز إرجاء تحقيق الاستقلال ريثما ينهض الدليل على استحقاقه ، بل يجب تحقيقه في الحال : كائناً في ذلك ما كان من الاستهداف للمخاطر ، والتعرّض للأغلاط . لأن هذه هي الوسيلة الوحيدة لاكتساب الكفاءة الصحيحة والتربية الحقة . ولأنّ ترشيح الأفراد والأمم للاضطلاع بشؤونهم والاعتماد على أنفسهم ، هو من جلالة الخطر ، وعظم الشأن ، بحيث لايصحّ أن يحول دون تحقيقه اعتبار ضعيف ، كالتوجّس خيفة من بعض الاضراب في السلوك أو الاختلال في الادارة .... وفي الكتاب دعوة حارة تهيب بالأفراد إلى بذل نصيبهم من الجهود في الحياة ، لتكون الجدارة في هذه الحياة . يحدد (ميل) أن كلّ المشكل هنا ، هو مشكل الحرية المدنية ، وليس مشكل الإرادة ، الذي هو موضوع علم الكلام » .(٢) ، ثم يزيد أنّ الحرية كمبدأ لاينطبق إطلاقاً على الأزمنة السابقة للعهد الذي أصبحت فيه الإنسانية قادرة على تحسين شؤونها بالنقاش الحر المتكافىء (٣) ، وعن المعتقدات الموروثة . يقول : « يجب أن ننظر إلى المعتقدات كأنّها تحدّ موجّه لجميع الناس ، لكي يبرهنوا على فسادها » (٤) . وهذه أحكام تدلّ على أن « ميل » يطرح قضية الحرية في نطاق التاريخ الحديث ، وبالنسبة إلى أوربا فقط ... « وميل » يعارض توسيع دائرة الدولة . وتخوّفه من المجتمع الديمقراطي لايقلّ عن تخوّفه من سطوة الدولة على حرّية الفرد ... ويتضّح هكذا ، أن مخالفة الجمهور ، وحيويّة النقاش ، وبلورة الشخصية الفردية ، هي أصل التطوّر وضمان مواصلة التقدم . يقول ميل:

---

(١) المصدر السابق : ص ١٧ .
(٢) نفســه : ص ٦٩ .
(٣) نفســه : ص ٧٠ .
(٤) نفســه : ص ٨٠ .

« إن القسم الأكبر من الإنسانية لايملك تاريخاً بالمعنى الحقيقي ، لأنّه يئنّ تحت وطأة الاستبداد » (١) ، فحيث كان الاستبداد ، توقّف تاريخ التقدم في رأيه . ويجب أن نذكر في هذا الصدد أنّ حرية الرأي ، والتأويل ، كانت دائماً من أصول الليبرالية . يقول روسّو ، متعرّضاً لحركة الإصلاح الديني في أوربا : « إنّ منطق ذلك الإصلاح ، هو قبول تأويلات الكتاب المقدس سوى تأويل واحد ، ذلك الذي يرفض حريّة التأويل » . ويعلّق : « إن ماهيّة العقل أن يكون حرّاً . ولو أراد أن يخضع لسلطة الغير ، لما تسنىّ له ذلك » . (٢) هذا هو مجمل المنظومة الفكرية التي تعرّف عليها العرب في القرن التاسع عشر . ومن هنا نفهم لماذا ركّزوا اهتمامهم على حرية الرأي والتأويل والابتكار . ولماذا رفضوا الآراء المفروضة ، وكسروا الاجماع ، وتغنوّا بالمبادرة الفردية ، وأكدوا سلطة الفرد على ذاته ، وفكره ، وبدنه . ومن هنا نفهم أيضاً كيف تجاهلوا أصولا ليبرالية أخرى ، وتعاموا عن التناقضات التي تواجه الليبرالية عند التطبيق .

إن المجتمع العربي في الفترة التي نؤرخ لها ، كان يتعارض في كل نقطة مع البرنامج الليبرالي ، فكان يبدو للملاحظين الغربيين غير منظّم ، غير معقول ، غير إنساني ، يلزم إصلاحه على أساس المبادىء المذكورة . ومن الواضح ، من خلال استعراضنا لآراء المفكرين العرب في أكثر من مكان في هذه الرسالة ، أنّ أغلبية المفكرين العرب والمسلمين ، شاركوا الأوربيين أحكامهم ، بل كانوا أكثر عنفاً في النّقد ، وأكثر حماسةً في المطالبة بالإصلاح . إنّ محمد عبده ، وعبد الرحمن الكواكبي ، وقاسم أمين ، وخير الدين التونسي ، ولطفي السيد وكتّاباً جلّة ، وطه حسين ، وحسين هيكل ، وطاهر حداد ، قد تأثروا بالمنظومة الليبرالية . إنهم لايضعون قضية الحرية في إطار فلسفي ، ولا يبحثون عن أصلها ومداها ، وإنما يكتفون بوصفها ، والمطالبة بها ... وضمن الإطار السياسي ، والاجتماعي فقط . فالحرية عند الطهطاوي « رخصة العمل المباح من دون مانع ، غير مباح ، ولا معارض

---

(١) المصدر السابق : ص ١٣٦ .

(٢) أوردها العروي في كتابه مفهوم الحرية ، المصدر السابق ، ص ٤٦ .

محظور ، وهي طبيعية وسلوكية ، ودينية ، وسياسية » (١) . وفي هذا تداخلٌ واضح بين أوصاف الليبرالية . وتحليلات فقهية . وتزيد هذه الظاهرة ، عند اللاّحقين ، يقول الكواكبي : « إنّ الحرية هي شجرة الخلد وسقياها قطرات من الدم المسفوح » (٢). ويقول لطفي السيد : « خلقت نفوسنا حرة ، طبعها الله على الحرية ، فحريّتنا هي نحن .... هي ذاتنا ، ومقوّم ذاتنا ، هي معنى أن الإنسان إنسان ، وما حرّيتنا إلاّ وجودنا . وما وجودنا إلاّ الحرية » . (٣)

وأمثال هذه الأمثلة ، لاتكاد تحصى في الأدب العربي الحديث . كلها تتغنّى بمحاسن الحرية ، وتلح على تحقيقها في جميع الميادين . لذلك لانميّز في هذا العصر الأديب عن الصحفي الداعية ، وعن السياسي المصلح ، ويتميّز المفكرون العرب عن المفكرين الليبراليين بميزتين : الأولى : ناتجة عن دفاعهم عن الحرية ضد خصومها داخل مجتمعهم .. فالإسلام في صميمه دعوة إلى الحرية ، كما سبق وذكرنا . وكل شيء في الحياة الإسلامية يناهض الحرية ، ليس من الإسلام الحقيقي . وهنا لانرى إطلاق الحرية في الميدان الفلسفي .

والميزة الثانية : عند الليبراليين العرب ، هي إرادة تأصيل الحرية في عمق المجتمع والتاريخ الاسلاميين . فهم لايشاطرون الغربيين (ميل) وغيره ، أنهّا من اختصاص النهضة الأوربية ، ولذلك نقول : إن إنتاج الحقبة الليبرالية في التاريخ العربي مجرّد إنتاج دعائي يستغل شتى أساليب الآداب والصحافة والتأليف القانوني . يقول حسين هيكل : « إن الذين يبخلون عنّا بالقرب من المثل الأعلى من حريتنا التي آتانا الله إيّاها من فضله ، يجدون من أمثلة تقصيرنا في إظهار حرية الرأي بالعلم والسياسة مايحتجون به في إرادتنا على البقاء على مانحن عليه .... فاذا أحسّوا من حريتنا في الآراء العلميّة الإرادية قوة لايقف أمامها استهزاء الجهلاء ، ولا غضب الكبراء.

---

(١) الطهطاوي ، رفاعة : الاعمال الكاملة ، الرشد الامين ، ص ٢٧٣ — ٢٧٤ .

(٢) الكواكبي ، عبد الرحمن : الاعمال الكاملة ، طبائع الاستبداد ، ص ٥٧ .

(٣) السيد ، لطفي : مبادىء في السياسة ، والأدب ، والاجتماع ، القاهرة ، ١٩٦٣ ، ص ١٣٨ .

ولا استدرار المنافع الحسيسة ، لايجدون مندوحة من التخلية بيننا ، وبين طريقنا إلى المثل الأعلى لحريتنا » . (١)

إن الليبراليين العرب كانوا يعيشون في القرن التاسع عشر ظروف القرن الثامن عشر ، وهذا ماانتج عنه عدم استيعابهم لمسار الليبرالية التاريخي . ولذلك بقيت الحرية لديهم شعاراً ليس إلاّ ، وبقيت مطلباً جماعياً ، يستلزمه طموح العرب إلى العدل والتقدّم والرفاهية . ولم تبرز الحرية كمطلب إلاّ بعد الحرب العالمية الأولى .

وملخّص القول :

يتميّز تطوّر الفكر الاجتماعي العربي ، والفلسفي في بلاد العرب ، بمحاولات لتجاوز إطار عقيدة العصور الوسطى ، ثمّ النضال ضدّ التخلف الاقطاعي ، ومن أجل التقدم البرجوازي ، فالنضال بين (القديم) و (الجديد) قد ولّد ميلاً إلى الجمع بين السوسيولجيا والفلسفة الأوربية الغربية ، ونمط التفكير التقليدي ، وبين منجزات الثقافة العربية والثقافة الأوربية . وعلى مايبدو ، إنّ المفكرين العرب كانوا ينظرون إلى الحياة الاجتماعية بشكل ضيّق وسطحي ، ضيّق لأنهم لم يروا فيها غير السياسة أساساً ، وسطحي ، لأنهّم لم يلحظوا فيها الأمر الأساسي ، الذي يستحيل دونه أي رقيّ اجتماعي ، أي الإقتصاد ، بمعنى جملة الأشكال والعلاقات الإقتصادية.. والفكر الفلسفي الاجتماعي ، حتى بداية القرن العشرين ، كان يتميّز إجمالاً بالخمول النسبيّ وغياب الاستقلالية . وقد كان للمفكرين العرب ، بوجه عام ، موقف واحد من المشكلات الاجتماعية ، تبرّره مفاهيم فلسفية ، أو فلسفة لاهوتية وأساسها الاعتراف بالدّور الهائل للعقل الانساني ، ونظرية التطور . وقد عكس الفكر الفلسفي والاجتماعي العربيين خصوصية معينة نشأت من التّفاعل بين الشرق والغرب أي بين التقاليد والتفكير الشرقي ، وبين بعض الجوانب لنمط الحياة الأوربي . ومعروف أن الحضارات تتفاعل في مجرى التطّور التاريخي . ولكن النتيجة تكون دائماً لحساب الثقافة الأقوى . وبديهي أن لايكون انتصار الثقافة الأقوى إلى درجة

(١) أوردها عبد الله العدوي : المصدر السابق ، ص ٥١.

القضاء على الثقافة الأخرى . وبنتيجة التفاعل ، يحدث تركيب لعناصر الثقافات المتفاعلة ، ويتحدّد اتّجاه التقدم بوجه عام . ولذلك كسب العرب سمات أوربية في المجال الاجتماعي ، حيث أخذت شكل الصراع بين القديم والجديد .

هذا الصّراع الذي برز في حقول معينة ، منها الموقف من الغرب ، وفي مجال الفلسفة والإلهيات والأخلاق ، وكذلك في التطور الاجتماعي ، ونقد التفاوت الطبقي بين الجماهير ، وفي الدعوة إلى أفكار اشتراكية ، كانت في بدايتها .

إن مجتمعنا العربي مليء بالتناقضات المتوارثة حتى الآن ، وفيه من القيم البالية مافيه ، مما يجعله في تعداد البلدان المتخلفة ، نظراً لتخلّف هذه القيم عن مواكبة التطور الحضاري .

إن ترسيخ الحرية في مجتمعنا ، والعمل بمعطياتها ، يخلّصنا من الواقع المؤلم الذي حلّ بالذات العربية ، وكبّلها عن الانطلاق ، من عادات ونظم اجتماعية بالية . وتعتبر مسألة التخلّص ، والإفلات منها ضرورية لمواكبة المجتمعات المتطورة ، في عالم القرن العشرين .

* * *

الفصل الثامن

الحرية السياسية

مفهوم الحرية السياسية :

قبل البدء في معالجة مفهوم الحرية السياسية ، لابدّ لنا أولاً من تحديد المدلول الإصطلاحي للفظة سياسة . فلهذا الأمر خطورته من حيث تحديد البحث لمفهوم الحرية السياسية ، من أجل تحقيق الذات .

إن اصطلاح (Politique)أي السياسة في الغرب ، ينحدر في الألفاظ اليونانية القديمة ، أي المدينة ، أو جماعة المواطنين الذين يكوّنون المدينة ، أي الدّولة أو الدستور ، أو النظام السياسيّ ، أو الجمهورية ، أو صفة المواطن ، وما يترتّب لها من حقوق . وفنّ السياسة ، يعني دراسة الحياة المشتركة لمجموعة من بني الإنسان، وفق كيان هذه الحياة ، أي وفق دستور المدينة .

وكان الإنسان يبدو لأرسطو كحيوان سياسي (Zon Politikon) وليس كمجرّد حيوان اجتماعي ، كما يتصوّر البعض . ذلك أن الحيوان اجتماعي كالإنسان ، فهو يعيش أيضاً في قطيع أو رهط ، غير أنّ الإنسان وحده ينفرد بكونه سياسياً بالطبع ... كونه يعيش منتظماً في هيئة اجتماعية ذات طابع سياسي ...

وفي القرن الثالث عشر الميلادي نرى لفظه (Politique) تستخدم في الفرنجيّة بمدلولها اليوناني القديم . أي للدّلالة على الحكم بوصفه علماً تارة ، وبوصفه فنّاً تارة أخرى ... وهكذا ، حتى تستقرّ اللفظة في الفرنسية بمدلولها الاصطلاحي المعاصر ، ولكي تعني في مجال المعرفة كلّ ما يتّصل بالحكم في الدولة ، وبتوجيه علائقها الخارجيّة ، فيقال استناداً إلى ذلك : (السياسة الداخلية) و (السياسة الخارجية) ، كما يقال « القانون السياسي » تعبيراً عن مجموعه القوانين التي تحدّد شكل الدّولة ،

وتبين شكل الحكومة ، وتنظم العلاقة بين السلطة العامة والمواطنين . ويقال أيضاً (الحقوق السياسية) عن الحقوق التي يشترك المواطن بمقتضاها في الحكم . وجملة القول فإنّ لفظة (Politique) قد استقرت الآن بمدلولها الاصطلاحي لتعني بصفة خاصة فن الحكم (١) . في الدّولة ، وأساليب إدارة علاقتها ، بالدول الأخرى.

وفي العربية : جاء في لسان العرب (الجزء السابع) : (وساس الأمر سياسة، قام به . ورجل ساس في قومه ، ساسه وسواس .... وسوّسه القوم : جعلوه يسوسهم.. والسياسة : القيام على الشيء بما يصلحه .... والوالي يسوس رعيّته .... وجاء في كشّاف اصطلاحات الفنون « إن السياسة .... مصدر . ساس الوالي الرعيّة ، أي: أمرهم ونهاهم .... فالسيّاسة اصلاح الخلق بارشادهم إلى الطريق المنجي ... والسياسة المدنية ، من أقسام الحكمة العمليّة ، وتسمّى بالحكمة السياسية ، وعلم السياسة ، وسياسة الملك والحكمة المدنية (وهو علم تُعلم منه أنواع الرياسة ، والسياسات والإجتماعات المدنية ، وأحوالها ، وموضوعه : المراتب المدنية وأحكامها ، والإجتماعات الفاضلة والرديئة ، ووجه استيفاء كلّ واحد منها ، وعلّة زواله ، ووجه انتقاله ، وماينبغي أن يكون عليه الملك في نفسه ، وحال أعوانه ، وأمر الرعيّة، وعمارة المدن ... وهذا العلم ، وإن كان الملوك أحوج إليه ، لايستغني عنه أحد الناس ، لأنّ الإنسان مدّني بالطبع ، ويجب عليه اختيار المدينة الفاضلة مسكناً والهجرة عن الرديئة ، وأن يعلم كيف ينفع أهل مدينته وينتفع بهم ، وإنّما يتم ذلك بهذا العلم (٢) » .

من هنا ، يتضح لنا أنّ لفظة سياسة في العربيّة ، تعني ماتعنيه اللفظة (Politique) المقابلة لها في الافرنجية . فالكلمة في المصطلح المعاصر تعني (فنّ القيادة) وليست كما يتصورها البعض نوعاً من أنواع المناورة ، والخداع .... وإن كان المفكرون،

---

(١) بدوي ، د . محمد طه : والدكتور محمد طلعت الغنيمي : دراسات سياسية وقومية ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، مصر ، ط ١ ، ١٩٦٣ ، ص ١٠ - ١١ .

(٢) كتاب السياسة لارسطو ، وكتاب اراء اهل المدينة الفاضلة لابي النصر الفارابي ، يشتملان على مهمة هذا العلم في الاول ، وقوانينه في الثاني راجع المصدر السابق ص ١١٢ - ١١٣ .

والباحثون قد ساهموا ، إلى حدٍّ ما ، عبر التاريخ ، في إعطاء هذه الكلمة غير ماتعنيه ، حقيقة .

أمّا الحرية السياسية ، فمعناها حرية المواطنين في ممارسة حقوقهم السياسية في إطار الفلسفة السياسية التي يقوم عليها المجتمع . وهي أيضاً حرية الدولة من ضغوط الدول الأخرى ، بحيث تعبّر في سياستها عن مصالحها الحقيقية . وألاّ تكون مسوقة بتيارات تحتيّة لمصلحة بعض الدول الأخرى .

إذن ، نستطيع أن نتبيّن في هذا النوع من الحرية ، قطبين أساسيين هما : الحرية السياسية للمواطنين ، والحرية السياسية للوطن نفسه . والواقع أن الجانبين يكمّل بعضهما الآخر . على الرغم من أنّ هذا التكامل لايسير على طول الخط في جميع الظروف والأحوال . فالقاعدة العامة تقول : إنه كلّما « تدّعمت حرية الوطن كلما تدّعمت حرية المواطنين » (١) . ولكن ، بتصفح الواقع نجد أن التّساوق بين حرية المواطنين وحرية الوطن لايسير على طول الخط . فهناك حالات تكون فيها الحرّية السياسية مكفولة للمواطنين دون أن يكون الوطن نفسه متحرّراً من الناحية السياسية . فالاستعمار قد يضع أحياناً نوعاً من الحريّة السياسية لمواطني البلاد التي يلقي بعباءته عليها ، وذلك حتى يضمن سكوتهم على مايرزح تحته وطنهم من مذلّة ومهانة . والذريعة في ذلك : هي الأحزاب السياسية والمناورات التي تلتبس بالديمقراطية حيث يلعب الاستعمار دوره بطريق مباشر ، أو غير مباشر من وراء الكواليس . وقد وجدنا هذا اللّون من الحرية السياسية المزّيفة في أقطارنا العربية ، عندما كانت راضخة للاستعمار التّركي ، والغربي . فالمواطن في مثل هذه الحالة ، قد يكون مخدوعاً في حرية ظاهرّية ، بينما الواقع هو أن الوطن بأسره مسلوب الإرادة ، محروم من الحرية السياسية .

أمّا الحالة الثانية التي تختلف عن القاعدة العامة ، التي نوّهنا عنها ، فهي الحالة

---

(١) اسعد ، يوسف ميخائيل : ميادين الحرية ، ص ١٣٥ – ١٣٦ .

التي يكون فيها الوطن حراً من الناحية السياسية ، بينما يكون مواطنوه مسلوبي الحرية السياسية . ومثال على ذلك ، النازيّة الألمانية ، والفاشيّة في إيطاليا ، وقس على ذلك الأنظمة الاستبدادية والديكتاتورية في العالم ، كافة .

والواقع ، إن السؤال الذي يجب أن يطرح نفسه عند التعرّض للحرية السياسية ، ليس هذا السؤال : هل الإنسان حرّ أم لا ؟ بل ينبغي أن يكون السؤال : مافرص الحرية التي يمكن أن تتفتح أمام المواطن ؟ . والفرق بين السؤالين هو أن الاجابة عن السؤال الأوّل تكون ، بنعم أو لا ، بينما تتّسع الاجابة عن السؤال الثاني بجوانب متباينة عديدة ، كما أنّها تتضمن تعديلا لموقف المواطن ، « بحيث يستطيع أن يكيّف نفسه للمواقف الجديدة المتعلقة بالمجتمع الذي يعيش فيه » (١) . وهنا يطرح نفسه سؤال آخر وهو : أيّهما أسبق ، حرية الوطن أم حرية المواطنين ؟ . سبق وقلنا ، إنّ حرية الوطن وحرية المواطن يمكن أن يتساوقا . ولكن ممّا لاشكّ فيه « أن لاحريّة للمواطنين ، إذا استذلّ الوطن ، وخضع لسلطان المستعمر » (٢) والواقع ، إن وطننا العربي في الفترة التي نؤرخ لها ، كان واقعاً بأسره تحت ظل السيطرة الاستعمارية . فمن الاستعمار التركي ، إلى الاستعمار الغربي بمختلف أشكاله . فكيف كان منظور العرب لمفهوم الحرية السياسية في تلك الفترة ؟ هذا ماسأحاول الإجابة عليه ، وسبر أغواره في واقعنا العربي ، ومن خلال أبرز المفكرين في تلك الفترة ، وإن اختلفت نظريّاتهم بخصوص هذه المسألة .

والواقع ، لو رجعنا إلى تاريخ التفكير السياسي ، لوجدنا أنّ مشكلة الحرية السياسية ، قد أثارت اهتمام الغالبيّة العظمى من المفكرين السياسيين ، قديماً وحديثاً ،

---

(١) المصدر السابق : ص ١٣٨ .

(٢) نفسه : ص ١٣٩ .

وعلى رأسهم أفلاطون (١) ، وأرسطو (٢) ، توما الأكويني (٣) ، ابن خلدون (٤) ، ميكافيلي (٥) ، واسبينوزا ، وهوبز ، ولوك ، ومنتسكيو ، وروسو ، وهيغل ، وماركس ... وبنتام ، وجون استيورت ميل ،.. وغيرهم . أمّا في القرن العشرين، فقد اهتّم بدراسة هذه المشكلة فلاسفة عديدون مختلفو النّزعات ، لعل من أهمهم هوبهاوس (Hobhouse) في كتاب مشهور ظهر عام ١٩١١ تحت عنوان : مذهب الأحرار Liberalism « وجون ديوي John Dewy » في كتابه المسمّى باسم : (الفردية قديماً وحديثاً) Old and New inoividualism » وقد ظهر في عام ١٩٣٠ و (هوكنج) W. E. Hocking . . في كتابه Lasting Element of individualism الذي ظهر عام ١٩٣٧ (٦) ، وغيرهم . ولسنا هنا في صدد شرح آراء هؤلاء في الحرية السياسية ، لكنّنا يمكن أن نستفيد بالتعرّض لبعض الآراء من هؤلاء ، حتى من أجل أن نوضح على ضوئها مفهوم الحرية السياسية عند العرب المحدثين .

---

(١) راجع جمهورية افلاطون ، ترجمة د . فؤادزكريا ، راجعها على الاصل اليوناني د . محمد سليم السالم ، المؤسسة المصرية العامة ، دارالكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٨ . فهي تتلخص بالمبادىء التالية — الحكومة هي حكومة الملك الفيلسوف ، وتقسم المجتمع الى طبقات معينة : الحكام ، ورجال الجيش ، والشعب ، وشيوعية افلاطون تطبق في طبقة الجيش فقط

(٢) راجع كتاب النظريات والمذاهب السياسية ، للدكتور مصطفى الخشاب ، مطبعة لجنة البيان العربي ، القاهرة ، ١٩٥٨ ، ص ٧٦ — ٩٣ ، ويعتبر ارسطو في نظر الغربيين منشىء علم السياسة والسياسة ، تبدنا فعلا من ارسطو وتتلخص نظرياته بالتالي :

١ — نظرية الاوساط والطبقة الوسطى ، اوكما يسميها ارسطو ، (النظام المختلط) .

٢ — مبدأ الاعتدال ، ويعتبره اساس سعادة الفرد ، بل وسعادة المجتمع والدولة ، وانه يكفل حسن سير نظامها ، فالوسط هو خير الامور .

٣ — مبدأ فصل السلطات ، وهو اول من قسم السلطات الى : تشريعية ، وتنفيذية ، وقضائية راجع ايضا كتاب الفلسفة اليونانية القديمة ، ليوسف كرم ، الفصل السابع . وراجع ايضا كتاب الوجيز في النظريات السياسية للدكتور عبد الحميد متولي ، دار المعارف بمصر ، ط ١ ، ١٩٥٨ — ١٩٥٩ ، ص ٦٠ — ٨١ .

(٣) راجع كتاب النظريات والمذاهب السياسية ، لمصطفى الخشاب ص ١١٠ — ١٢٣ .

(٤) المصدر السابق : ص ١٣٦ — ١٣٤ .

(٥) نفسه : ص ١٢٥ — ١٤٦ — اشتهر بكتابه ، الامير ، وهو من الكتب المشهورة في تاريخ الفكر السياسي .

(٦) زكريا ، فؤاد : مشكلة الحرية ، ص ٢٥٨ .

ويمكن القول إن (اسبينوزا) أوّل مبشّر بمذهب الأحرار ، لأن سياسة القوة التي كان قد دعا إليها (هوبز) قد استحالت على يديه إلى سياسة حرّية ، كما يظهر قوله بأن « القوة الكبرى في المجتمع إنّما هي الحرية الكبرى » (١) . في حين أن هوبز كان يدعو إلى« تسليم السلطة بأكملها إلى فرد واحد » (٢) . ومن ثم ، فإنّ مذهبه السياسي قد أصبح علما على النزعة الاستبدادية المطلقة ، نجد اسبينوزا ، يقرر على العكس من ذلك . إنه كلما زاد قدر مايتمتع به الأفراد في الدولة من حرية ومساواة . زاد حظ الدولة نفسها من الاتحاد والقوة ، وكلما كان الفرد نفسه أقلّ ميلا إلى إيذاء الآخرين والاعتداء عليهم . كانت الجماعة أقدر على الاتحاد فيما بينها لمواجهة ماقد يصدر عنه من مخالفات عند الضرورة . فالقوة المدنيّة الكبرى في رأي اسبينوزا إنّما هي الحرية المدنيّة (٣) . فحرية التفلسف والتفكير في الأمور السياسة لا تتعارض مع المصالح الحقيقية للدولة ، ولا مع قوى الحقيقة ، وإن القضاء على حرية الفكر . يستتبع حتماً القضاء على سلام الدولة » إذاً : يستحيل سلب الأفراد حريتهم في التعبير عما يعتقدون ، والاعتراف من قبل السلطة بهذه الحرّية لايهدّدها ، ولايقلّل من هيبتها ، كما أن الفرد باستطاعته أن يمارس هذه الحرية دون أن يكون خطراً على سلامة الدولة ...«وطالما لافائدة من وضع القوانين بشأن المسائل النظرية العقلية ... واستحالة منع الناس من التفكير ، فان ممارسة الحرية السياسية ضروريّة للمحافظة على الدولة والفرد معاً (٤) » .

أما (لوك) ، بوصفه مؤسس مذهب الأحرار في العصر الحديث ، فإنّنا نجد أنّ هذه الفلسفة تقوم عنده على (الإيمان بأنّ كل حق إن هو إلاّ حرية ، وأن أولى الحقوق إنّما هي الحرية نفسها)، ونحن نعلم أنّ لوك ، هو صاحب العبارة المشهورة : « إنّ الناس جميعاً قد ولدوا أحراراً ، والانسان يولد حرّاً كما يولد مزوداً بالعقل ، »على حد تعبيره ،وهو يعارض هوبز فيتصوره للانسان قوة غاشمة ،

(١) اسبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة ، ص ٤٤٥ ـ ٤٤٦ .

(٢) كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ٥٥ ـ ٥٦ .

(٣) زكريا فؤاد : اسبينوزا ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط٢ ١٩٨١ ، ص٢٣٤ راجع الفصل السابع من الكتاب المذكور حول فلسفة السياسة .

(٤) اسبينوزا : رسالة في اللاهوت ، ص ٤٥٣ .

وتصوّره حال الطبيعة حال توحشّ يسود فيها قانون الأقوى » (١) ويذهب إلى أن للإنسان حقوقاً مطلقة لايخلقها المجتمع ، وأن حال الطبيعة تقوم في الحرية . أي أن العلاقة الطبيعية بين الناس ، هي علاقة كائن حرّ بكائن حر، تؤدي إلى المساواة . فالعلاقات الطبيعية باقية، بغض النظر عن العرف الاجتماعي ، وهي تقيم بين الناس مجتمعاً طبيعياً سابقاً على المجتمع المدني ، وقانوناً طبيعياً سابقاً على القانون المدنيّ . وعلى ذلك ، ليس للناس بالطبع حقّ في كل شيء كما يزعم (هوبز) «ولكن حقهم ينحصر في تنمية حريتهم ، والدفاع عنها ، وعن كل مايلزم منها من حقوق . مثل حق الملكية ، وحق الحرية الشخصية ، وحق الدفاع عنهما » (٢).

أمّا إذا تحدثنا عن (مونتسكيو) فستجد أنفسنا بازاء أوّل مفكر سياسي نادى بفصل السلطات ، ودعا إلى تدعيم حريّات الأفراد .... والهدف الذي يصبو إليه ، هو أن تكفل الحكومة الحرية في أوسع مدى ، وعلى خير وجه مستطاع . فهو يمقت الاستبداد ، ويؤيّد الحرية الشخصية.وليست الحرية عنده أن يعمل المرء مايريد « بل في أن يقدر المرء أن يعمل ماينبغي عليه أن يريد ، وألاّ يكره على عمل لاينبغي أن يريده . فهي الحق في أن يعمل المرء ما تجيزه القوانين العادلة . وإذا كان لمواطن أن يعمل ماينهى عنه، كان لغيره نفس هذا الحق...فمعناه أن الحرية قد تلاشت» (٣).

أمّا عند روسو ، فإنّ دعامة العدالة الاجتماعية ، إنّما هي الارادة الحرة بوصفها من جهة ، ماهيّة الفرد ، ومن جهة أخرى مبدأ المجتمع نفسه . والواقع أنّ هناك علّتين تقرّبان الناس بعضهم من بعض : الضرورة أو الحاجة من جهة ، والحرية من جهة أخرى . ولكن الحياة الجماعية الصحيحة لاتقوم بين الناس إلاّ حينما يقبلون بمحض حريتهم تلك الرابطة التي تجمع بينهم » (٤) . ويأبى روسو إلاّ أن يؤكد عنصر الحرية في (العقد الاجتماعي (، فيقرّر إنّه « يستحيل أن تكون رعاية هذا العقد

---

(١) كرم ، يوسف : المصدر السابق ، ص ١٥١ـ ١٥٢ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٥١ ، راجع لوي ،التوسير ، (مونتسكيو) دار التنوير للطباعةوالنشر بيروت ، ١٩٨١ ، ص ٨٧ .

(٣) نفسه : ص ١٩٨ .

(٤) نفسه : ص ٢٠٥ – ٢٠٧ ، راجع مشكلة الحرية لزكريا ابراهيم ص ٢٧٤ .

هي النّزول بالأفراد جميعاً إلى مستوى العبيد ، فإن تنازل الفرد عن حريته إنّما يعني تنازله عن إنسانيته » (١) . فالحرية عند روسو هي « مبدأ الواجب والحق على السواء ». أمّا جون ستورات ميل . فقد اهتمّ بدراسة العلاقة بين الفرد والمجتمع ، والبحث في الصلة بين الحرية والسلطة . وهو يعالج مساوىء الديمقراطية من ناحية ، وتفادي أخطار النظم الاستبدادية من ناحية أخرى . فحرية الفرد ضرورية ، وحرية المجتمع كذلك ، وتبعاً لذلك فان علينا أن نمنح الفرد الجانب الذي يخصه بوصفه شخصاً مستقلاً قائماً بذاته ، كما أنّ علينا أن نمنح المجتمع ذلك الجانب الذي يهمّه بوصفه داخلاً في صميم تكوينه الإجتماعي . وتبعاً لذلك فإنّ (ميل) يقرّر أن الغاية الوحيدة التي يمكن أن تبرّر تدخل الناس (منفردين أو مجتمعين) ، في شؤون فرد من الأفراد، أو حرية فرد من الأفراد ، هي حماية أنفسهم منه . ومعنى هذا(إن الغرض الوحيد الذي يبرر حقّ استخدام القوة مع أي فرد يعيش في جماعة متمدنة ، إنّما هو منع هذا الفرد من إلحاق الأذى بغيره من الأفراد) (٢) وإذا كانت الحرية عند كلّ من هوبز ولوك ، وروسو ، هي حرية الأفراد في التعاقد الاجتماعي فيما بينهم لاقامة حكومة تسوس أمورهم ، فإنّنا نجد أن الحرية الماركسية ، هي الحرية المحكومة بالقانون الطبيعي ، الذي يشمل الموجودات كلها ، بما في ذلك الإنسان الفرد ، الإنسان المجتمع .

ولقد هاجمت الماركسية الحرية الفردية المطلقة التلقائية ، وذلك لأن الإنسان في نظرها كائن اجتماعي ، وليس كائناً ميتافيزيقياً ، فالحرية ليست أمنية يتعلق بها الفرد ، ويستحيل إحرازه لها ، بل إنها ، في الماركسية ، واقع قريب الحدوث ، أو هي حتميّة تاريخية ، تحرّكها عوامل خارجية ، ومشاعر إنسانية داخلية (٣) .

ومن جهة أخرى ، فإن الحرية ليست حرية المجتمع غير المقيدة بحدود أو قيود بل هي حرية مقيّدة بإطار التّطور ، وبالقوانين التي تحكم ذلك التطور . فكما أن

---

(٢) ابراهيم ، زكريا : مشكلة الحرية ، ص ٢٧٧

(١) المصدر السابق : راجع كتاب ميل في الحرية، ص ٤٠ .

3) O" Rourke. J.J.P. 19

المواد الطبيعية تخضع لقوانين تطورية معينّة . كذلك يخضع المجتمع لقوانين ثلاثة أساسية ، هي قانون تصارع الأضداد . وقانون التحوّل، من الكمّ إلى الكيف . وقانون سلب السّلب . والحرية التي يستطيع المجتمع إحرازها ، لاتتأتّى إلاّ في ضوء هذه القوانين الثلاثة . والحرية التطوريّة التي تقول بها الماركسية ، تتأتّى من الصراع الدائر في النطاق الداخلي للمجتمع ، فهناك ثنائيتان تتصارعان في دخيلة الكائن الحي. ثم ان هناك قطبين يتصارعان في نطاق المجتمع . ففي نطاق الكائن الحي تتصارع الوراثة مع القدرة على التكيف ، كما تتصارع عملية البناء مع عملية الهدم . أمّا في المجتمع فإنّه يدور بين طبقتين هما الطبقة السائدة من جهة . والطبقة المسودة من جهة أخرى . على أن ذلك الصراع لايلبث أن يؤدي إلى انتصار قطب من القطبين على القطب الآخر ، فينحلّ كل مابينهما من تناقضات . فالحرية بالنسبة للكائن الحيّ هي حرية بيولوجية ، حيث تتحرر طاقات الفرد الحيويّة ، وتنتصر القدرة على التكيّف على العوامل الوراثية ، كما تنتصرُ عمليّة البناء على عملية الهدم . حتى يتمّ النمو المتكامل لذلك الكائن الحي . أمّا بالنسبة للمجتمع ، فإنّ النضال ينتهي إلى انتصار وتحرّر الطبقة المسوده من أغلال الطبقة السائدة .

والماركسيون يعتقدون أن الحرية تستطيع أن توّفق بين المطامح الفردية . وبين المثل العليا للمجتمع . فالحرية المنشودة هي حرية تكاملية لاتفصل بين الفرد والمجتمع. بل تجمع بينهما في نسق متّسق مترابط (١) .

ونحن نستعرض مفاهيم الحرية السياسية عند المفكرين البارزين ، لابدّ لنا من أن نتحدث عن محتوى الحرية السياسيّة ، الذي يقوم على مبدأ قيام الديمقراطية . قياماً فعلياً وعملياً . ومهما اشتّد الجدل بشأن الديمقراطية ، فإنّه يبقى يدور حول إمكانية مساهمة المواطن في إدارة الشؤون العامة ، وفي تولية وتنصيب الحكّام . ومراقبة نشاطهم ، هذا إضافة إلى عدم فرض الحوافز في دخول الوظائف العامة من قبل المواطنين ، وحرية الاجتماع ، وإنشاء التجمّعات ، وفي التفكير أو التعبير عن الرأي ، ومهما تنوعت الوسائل ، فمن خلال الديمقراطية وتأكيدها

---

(١) اسعد ، يوسف ميخائيل : ميادين الحرية ، ص ٤٢ – ٤٥ .

وحمايتها، وتأمين ممارسة المواطنين لها . يمكن القول بأن هذا النظام أو ذلك، ديمقراطي أو غير ديمقراطي .

إنّ جذور الحرية السياسية التقليدية تعود في عصرنا الحديث إلى شرعة حقوق الإنسان والمواطنين الفرنسية . إذ نصت هذه الشرعة على أن « القانون إنّما هو التعبير عن الإرادة العامة. وأن لجميع المواطنين الحقّ بالمساهمة في تكوينه شخصياً أو بواسطة ممثليهم » (١) . ولقد تطوّر هذا النصّ ، وأجمع عليه علماء القانون الدستوري الحديث والمعاصر ، على أنه القاعدة المثلى ، ليس فقط فيما يخص الديمقراطية السياسية المباشرة ، والتمثيلية ، وإنّما أيضاً فيما يخصّ مبدأ السيادة الشعبيّة . إن هذا الحق لم يتخذ شكلاً عاماً ، إلاّ بعد أن جاءت الشّرعة العالمية في عام (١٩٤٨) فأقرت من خلاله المبادىء الأساسية الّتي ترتكز إليها الديمقراطية الصحيحة . هذه الديمقراطية الّتي تقوم على السيادة الشعبية ، والّتي كانت محور نظريات ومناقشات الفلاسفة والمفكرين والباحثين قديماً وحديثاً ولاتزال . وللسيادة الشعبية نظرية خاصة ، وواسعة نشأت خلال الظروف التاريخية للبشرية ، وعلى الأخص في أوروبا الغربية ، وبالأحرى فرنسا ، لاسيّما في العصر الحديث عصر الثورة الفرنسية»(٢) . وإذا عدنا إلى التاريخ القديم ، وبوجه التّحديد ، في اليونان القديمة . لوجدنا في مؤلفات أفلاطون مايؤكدها من خلال قوله : إن للمدينة « عقلاً مشتركاً»(٣) . تنبثق عنه إرادة المجموع .

كما أن سقراط هو الذي كان يدعو بالطاعة المطلقة للقوانين الصادرة عن الدولة،

---

(١) بايه : البير : تاريخ اعلان حقوق الانسان ، نقله الى العربية ، الدكتور محمد مندور ، الجامعة العربية ، الادارة الثقافية ، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٠ ، ص ٨ – ١٩ ، راجع كتاب الوجيز في النظريات والانظمة السياسية ، للدكتور عبد الحميد متولي ، ص ٢٣٣ – ٢٣٥ .

(٢) فرد توبزن ، برنار : فلسفة الثورة الفرنسية ترجمة عيسى عصفور ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٧٠ ، الكتاب يحلل الافكار التالية : الحق الطبيعي ، والحق الوضعي ، فكرة الامة وسيادتها ، معنى شعارات الثورة الفرنسية : (الحرية ، المساواة ، العدالة)فيبين نشاتها وتطورها ، واثرها في نشاة المجتمع الحديث .

(٣) سباين ، جورج ، هـ : تطور الفكر السياسي ، الكتاب الاول ـ تصدير حسن جلال العروسي مراجعة وتقديم د . عثمان خليل عثمان ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٣ ، ص ٢٩٠ .

باعتبار أن « الدولة هي صاحبة السيادة العليا»(١) . ومهما تكن الديمقراطية التي سيطرت في المدن اليونانية ، فقد كانت ميزة تتمتع بها الأرستقراطية ، أو طبقة الأحرار . دون الجماهير الأخرى ، من أرقاء وعمال وفلاحين .

أمّا في القرون الوسطى ، فإن نظرية (الحقّ الإلهي)، قد وجدت مرتعاً خصباً. إذ ارتكزت على عبارة (بولس الرسول) القائلة : « بأن لا سلطان . إلاّ وهو صادر عن الله » (٢) حيث أضاف اللاهوتيون لهذه العبارة ، بأن « هذا السلطان إنما هو لمنفعة الشعب »(٣) وذلك كما تدل تعاليم « توما الأكويني» . ثم تطورت هذه الفكرة متجهة نحو تطويق السلطة الملكية . دون إلغائها »(٤) .

وفي القرن السادس عشر ، خلال الحروب الدينية ، تذرّع كلٌّ من الكاثوليك والبروتستانت معاً، تمشّياً مع مصالحهم الظرفيّة، بأن لهذا السلطان مصدراً أصيلاً ، ألا وهو الشعب»(٥). إلى أن استعملت هذا المبدأ الأحزاب السياسية، وذلك كوسيلة ناجعة لممارسة السلطة الملكية الطاغية. وتطوّرت الفكرة الديمقراطية ، حتّى وصلت إلى مرحلة تقول « بأن الشعب هو المصدر الأول للسلطان ، وبأنه قد فوض أمره إلى الملوك في محاسبته . وبأن من حقه استعادة هذا التّفويض في الحالات التي يخالف فيها الملك قواعد تفويضه . وهذا ماتركّز بشكل أساسي في تعاليم (جان جاك روسو) في القرن الثامن عشر ، وكوّن على أثرها نظريته المعروفة بالعقد الاجتماعي ، التي أتت متطورة على نظريّتي هوبز ولوك ، اللذين قالا بهذه النظرية» (٦).

بناء على هذا الأساس التعاقدي ، أنشأ أفراد المجتمع على أنقاض حرياتهم

---

(١) المصدر السابق : الكتاب الثاني ، ص ٣٥٢ .
(٢) نفسه : الكتاب الثاني ، ص ٣٥٣
(٣) نفسه : ص ٣٥٤ .
(٤) نفسه : ص ٣٥٤ .
(٥) نفسه : الكتاب الرابع ، ص ٩١٥ .
(٦) نفسه : الكتاب الرابع ، ص ٩٦١ ، راجع كتاب النظريات والمذاهب السياسية ، الدكتور مصطفى الخشاب ، ص ١٥٩ - ١٦٠ - ١٧٣ .

وإرادتهم الشخصيّة ، سلطاناً عاماً يتمثّل هذا السلطان بالسيادة . وصاحب هذه السيادة ، إنّما هو الشعب بأسره ، وبدون تفريق ، الشعب الذي قام بتوقيع العقد (الوهميّ)فنجم عن مجموعه . (إرادة عامة) و (إرادة مشتركة)تتجلّى فيها السيادة.

فالسيادة إذن ، هي تعبير عن الإرادة الشعبية . ولقد أكّدت فكرة السيادة الشعبية ، الشّرعة الفرنسية لحقوق الإنسان الّتي تنص« إن مبدأ السيادة إنّما هو في الأمّة ، ولايستطيع أي شخص أو أيّة هيئة ممارسة ، أيّة سلطة لاتصدر عنها» (١). و « السيادة إنّما هي متمركزة في الشعب ، تؤلف وحدة لاتتجزأ ، ولم تكن قابلة للتقادم ولا للتنازل» (٢) ولم تعد تخلو دساتير الأمم والشعوب من التأكيد على مبدأ السيادة ، إذ بفضل الثورات وما تمخض عنها من الحركات الفكريّة ، أصبحت السيادة صفة ملازمة لشخص اجتماعي معيّن هو الشعب .

بشكل عام ، لقد شهدت العصور الحديثة في ميدان السياسة ، كما شهدت في ميدان المخترعات العلمية والفنون ، وشؤون الاجتماع ، موجةً من العبقرية السياسية ، مهّد لها عصر الإحياء والاستنارة . وقد أثرت هذه الموجة في النظريات السياسية والاجتماعية التي حفلت بها العصور الحديثة ، وأدّت إلى انقلابات بعيدة المدى في نظم الحكم وطرق التشريع وفن الإدارة وفي المعاملات الدولية . وقد كانت هذه الثورات والانقلابات نتيجة طبيعية لمنطق الظروف والحوادث . فالعقلية الأوروبية ، قد تطورت في نظرتها إلى العلم والفلسفة . وأصبحت تتطلّب تطوراً مماثلاً في ميدان النظريات السياسية الّتي سبقتها دعوة (ميكافيلي) إلى الثورة على مبادىء السياسة القديمة ، ووجوب اعتماد السياسة الأوروبية على القوة والأنانية » (٣) وكذلك دعوة (بودان وجريتوس) إلى ضرورة قيام سلطة عليا ترمز للدولة ، وضرورة تنظيم العلاقات بين الدول القومية الناشئة ، تنظيماً يرتكز على الحرية والمساواة (٤) . الأمر الذي ترتّب عليه استقلال الدول القومية استقلالاً دينياً وسياسياً ، فنتج عن ذلك

---

(١) بابيه ، البير : تاريخ اعلان حقوق الانسان ، ص ١٢ .
(٢) المصدر السابق : ص ١٥ .
(٣) سباين ، جورج : الكتاب الثالث ، ص ٤٦٥ـ ٤٧٩ .
(٤) الخشاب ، مصطفى : النظريات السياسية ، ص ١٥٣ .

انحسار الأفكار القديمة التي كانت تحفل بها العصور الوسطى ، ولما قويت القوميات وشعرت بعزتها ، بدأت تنزع إلى التوسع والاستعمار ، حيث رافق ذلك تحديد العلاقات الدولية « السياسية والاقتصادية » وإقامتها على أسس قانونية . وبذلك أصبح لكل دولة مستقلة ، الحق في حرية التقدم ، وحرية الارتباط مع غيرها ، بمعاهدات ومواثيق . وأصبحت هذه الحقوق مثار المناقشات والمساجلات النظرية ، والتي أدت إلى ظهور الكثير من الاجتهادات في النظريات السياسية ، خلال القرنين الثامن ، والتاسع عشر ، فقد روعت الانسانية في أواخر القرن الثامن عشر بقيام ثورتين عنيفتين ، هزتا دعائم الاجتماع الإنساني ، وغيرتا الكثير من النظم والنظريات القائمة ، وكتبتا صفحة جديدة في تاريخ الإنسانية ، وهما : (ثورتا أمريكا وفرنسا). ومن الطبيعي أن تكون هاتان الثورتان نتيجة طبيعية لمبادىء وتيارات اختمرت في نفسية الشعوب ، وعملت فيها كما تعمل الخميرة في العجين ، ومن الطبيعي أيضاً ، أن تتمخض عن هاتين الثورتين مبادىء ونظريات جديدة تتلاءم مع التطورات التي خطتها الشعوب ، وتتلاءم كذلك مع الظروف والصعوبات التي صادفتها في كفاحها الشاق .

ومن أشهر الشخصيات السياسية التي كان لها الأثر العميق في حوادث القرن الثامن عشر ، الناقد الاجتماعي والمفكر السياسي الحر (منتسيكو) . الذي دعا إلى (الحرية والمساواة وسيادة القانون)[1]، ونبه إلى كثير من العيوب والنقائص التي شاهدها في بيئته . ومن هؤلاء أيضاً (جان جاك روسو)الذي يعتبر من أشهر فلاسفة التعاقد الاجتماعي بعد (هوبز) و(جون لوك) إذ ، بفضله بلغت هذه النظرية أدق صورها . وأرقى مظاهرها . وقد نادى بها مؤيداً « حق الشعب في الحرية ، وإقامة النظم الديمقراطية . وذهب إلى أن الأفراد عاشوا منذ فجر الإنسانية عيشة طبيعية ، وكانت هذه الحياة هي أسعد حالة قضاها الإنسان تحقيقاً لغرائزه الفطرية. ولكن ، عندما تحضر وتفنن في أساليب التمدن ، كثرت المشاكل ، وتعقدت الأمور ، وفسدت الأخلاق الفطرية البريئة ، الأمر الذي استوجب التعاقد لتنظيم

---

(1) سباين ، جورج : الكتاب الرابع ، ص ٧٢٦ ــ ٧٢٩ .

شؤون الحياة ، واستعادة السعادة التي فقدها الأفراد منذ عهد الفطرة . . .«وهذا التعاقد يقضي بأن يتنازل الأفراد عن حقوقهم لقوة جمعية تمثّلهم »(١) . أمّا القرن التاسع عشر ، فقد مثّل الثّمار الناضجة للإنقلابات والتطورات التي مرّت بها العصور الحديثة . فهو بحق ، عصر الثّورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وهو القرن الذي بلغت فيه القوميات ذروتها ، حيث يطلق عليه بحق،عصر القوميّات . ففيه عمّت الحركات القومية أوروبا ، وأدّت إلى قيام دول جديدة ، وانقرضت إمبراطوريات متعددة .

أمّا في ميدان الاقتصاد ، فنجد أن الثورة الصناعية قد بلغت أوج عظمتها ، ولعبت رؤوس الأموال دوراً خطيراً ، وتركزّت في أيدي أصحاب الأموال . ومن ثمّ قامت النظريات الاشتراكية والشيوعية المعاصرة . ووجد كذلك ، في هذا القرن، الصّراع بين الدول للاستئثار بحقول المواد الأوليّة ، واحتكار الأسواق العالمية . وفي شؤون الاجتماع نجد تطوّراً كبيراً في العلم والفنّ ، حيث انتشر التعليم على نطاق واسع ، وكثرت المخترعات الحديثة ، وتعدّدت مظاهر الفن ، وارتقت المعايير الأخلاقية ، والجمالية . ووجد كذلك ارتقاء واسع النطاق في أحوال المعيشة ، وفي شؤون الصّحة ، وذلك نظراً لتدخّل الحكومات المستنيرة في النهوض بمستلزمات الثورات السياسية والصناعية في تنظيم شؤون الأفراد ، وإرساء العلاقات بينهم على أسس أكثر استقراراً ، وأدعى إلى الهدوء والاطمئنان . هذا بالإضافة إلى ظهور طائفة ممتازة من فلاسفة السياسة في هذا القرن ، ممّن كان لهم أبعدالأثر في الفكر السياسي ، وميدان السياسة الدولية ، وتوجيه الحوادث . ومن هؤلاء « بنتام » الذي يقوم مذهبه على (المنفعة)بعد أن اقتنع بعقم النظريات التي تنادي بالأفكار المثالية (مثل نظرية الحقوق الطبيعية ، التعاقد الاجتماعي ، والسياسة المطلقة ، والمساواة المطلقة) وقد رأى (بنتام)أن الأحكام التي يصدرها المواطنون على مبلغ صلاحيّة النظم السياسية ، يجب أن ترتبط بمدى مايجنيه المواطن من ثمار تلك النّظم ، وليس بمدى ماتنزع إليه من مثاليّة . فالمبدأ الأساسيّ الذي يجب أن يسير عليه المجتمع هو

---

(١) المصدر السابق : ص ٧٩٠ .

« تحقيق أكبر قسط من السعادة ، لأكبر عدد من الأفراد . . . ولتحقيق هذا المبدأ ، يجب أن تشرف الحكومة على العلاقات بين الأفراد ، وتنظّمها بالطريقة التي تحقق سعادتهم . وهذا الإشراف والتنظيم يؤديان بالحكومة إلى ضرورة تقييد حرية الجميع ، عن طريق التشريع العادل » (١) . ومن هؤلاء أيضاً ، بردهون (والمذهب الفوضوي في فرنسا) الذي قام على إثر اتّساع هوّة الخلاف بين الطبقة البرجوازية ، وبين الطبقة العاملة . وتتميز أفكار (بردهون) و (الفوضوية)بشكل عام ، بأنها مذهب فردي متطرف ،فهي تنفر نفوراً شديداً من كلّ تنظيم،أو إلزام ، وتغالي في طلب الحرية إلى حد كبير . ويطلق عليها بعض دعاتها « نظرية الحرية المطلقة . حيث لاجبر ، ولا إلزام ، ولادين ولا دولة» (٢) . فهي تهدف إلى إلغاء كلّ مظاهر السلطة ، لأن كل سلطة ، إن هي إلاّ وسيلة مقنّعة لاستغلال الفرد واستعباده . ويريد أنصار هذا المذهب أن يعيش الأفراد جماعات حرة طليقة ، يحترم بعضهم بعضاً ويعاون بعضهم بعضاً ، يأبون أن يكون هناك من وازع أو مرشد سوى سلطان العقل والعلم . ومن هؤلاء أيضاً « كارل ماركس» الذي حمل لواء الاشتراكية العلمية في هذا العالم ، والتي تقوم على إلغاء الملكية الشخصية ، وتقديس العمل ، وتنادي بدكتاتورية البروليتاريا (الطبقة العاملة) وإلغاء الاستغلال ، ومحاربة البرجوازية والرأسمالية ، واعتماد صراع الطبقات ، والأخلاق الاجتماعية ، بديلاً عن الأخلاق الفردية . وقد استندت الفلسفة الماركسية إلى دعامات أساسية هي ، فلسفة هيغل ، والاشتراكية الفرنسية من (بابيف إلى سان سيمون) ومن (فورييه)إلى (بلانكي). بالإضافة إلى الدراسات الاقتصادية عند علماء الاقتصاد السياسي الانكليزي . ولقد أخذ ماركس من الاشتراكية الفرنسية الفكرة القائلة : «بأننا نعيش في فترة ثورية يبذل الشعب المضطهد فيها جهده ، لكي يحطّم القيود التي يرسف في أغلالها ، فالعمل الخالد الذي ينبغي أن يقوم به الإنسان هو الثورة» (٣) . . . وأخذ من علماء الانكليز

1) Toulmin, T. «Reason in Ethics» Cambridge 1968 P.P. 195-97

2) O" Rourke. J.J.P. 43

(٣) الشنيطي ، محمد فتحي : نماذج من الفلسفة السياسية ، مكتبة القاهرة الحديثة ، وردت في تاريخ الفلسفة الحديثة ، اعداد لجنة من الاساتذة في قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية في جامعة دمشق ، مطبعة خالد بن الوليد ، دمشق ١٩٨١ ، ص ٤١٠ .

« أن هنالك قوانين اقتصادية تتحكّم في حياة المجتمعات ، وأنّ هذه القوانين مستقلّة من كل اعتبار أخلاقي »(١) واستمدّ ماركس من فلسفة هيغل أداتها القوية ، أعني الجدل . وهو يصرّح بأنه تلميذ مخلص لفلسفة هيغل . وبالرغم من أنه ينقد جوانب عديدة فيها ، « لكنها بقيت في إطارها العام حصنه الفكري » (٢).

ولقد قلب ماركس فلسفة هيغل رأساً على عقب ، واستماد من الجدل الهيغلي ، لا لكي يتبع تعاليم (هيغل) بل ليتنفع بها في صياغة مذهبه الجديد ، وصقله .« وإذا كان « هيغل» يبدأ بالفكر فإن (ماركس) يبدأ من المادة . وإذا كانت القضية الأولى عند (هيغل)هي (الأنا) فإنها عند (ماركس) هي (اللاّ أنا). إنّ الحركة الجدلية عند ماركس ، هي الحركة الجدليّة عند هيغل ، والوعي الذي ينتهي إليه هيغل ، هو نفسه الوعي الذي ينتهي إليه ماركس ، مع اختلاف جوهري في منزلة الفكر والمادة لكلّ منهما . فإنّ هيغل يستند إلى الفكر ، وماركس يعتمد على المادة. وإذا كان هيغل قد لاحظ أن هنالك تطوراً وحركة في الفكر الخالص ، فإن ماركس قد لاحظ أن هناك تجدّداً وتطوراً في صميم المادة . وإذا كانت المادة هي وليدة الفكر عند (هيغل) ، فإن الفكر هو وليد المادة عند (ماركس) . وعلى ذلك ، فإذا كانت فلسفة (هيغل)، فلسفة فكرية جدليّة ، فإن فلسفة (ماركس) ماديّةجدلية»(٣) وإذا كانت الدولة عند هيغل حقيقة عليا ، وتكتسب صفة الألوهيّة ، فهي ظلّ الله على الأرض ، والانسان أيضاً يكتسب صفة إلهية بانتمائه إلى الدولة ، ولكنّه يدين لها بالخضوع والولاء ، ذلك لأنّ الفرد ، من حيث هو فرد ، لايفكّر إلا في نطاق الجماعة ، وليس للفرد في ذاته جوهر خاص ، ليس بذاته حرية ، فليس له من جوهر ولا حرية إلاّ من حيث كونه مواطناً في الدولة» (٤) . وهذا يترتّب عليه أن يكون الإنسان إلهاً وعبداً معاً . ولكنّ العبودية هنا ، ليست عبودية بالمعنى المتعارف عليه ، لأن معنى الحرية عند (هيغل) لايتمثل في صدور الأفعال الإنسانية،

---

(١) المصدر السابق : ص ٤١١ .

(٢) نفسه : ص ٤١٢ — ٤٢١ .

3) O'' Rourke, J.J.P. 19

4) Ibid. PP. 20-21

صدوراً تلقائياً في الإنسان . وإنما ينطوي هذا المعنى على ضرورة يفهمها الإنسان . ويدرك أهميتها . فيخضع لها . « الحرية تتمثّل في وعي الفرد . ووعي الفرد مصداق لوعي الدولة . فحرية الفرد هي إطاعة الدولة . والعمل مع الجماعة باتّجاه هدف واحد . والتّدينّ بقضية واحدة »(١) . . . . فالحريّة هنا . هي اتّباع الهدف الأسمى المتمثل في الدولة . وما دامت الدولة هي ظلّ الله على الأرض . والإنسان فكر ومادة . إله وعبد . فالإنسان باتّباعه لأهداف الدولة . واستجابته لها . يتجاوب جانبه الإلهي مع الألوهيّة المتمثلة في الدولة»(٢). فكأن الإنسان في نظر هيغل باستجابته للدولة . ينطلق من عبوديّته ويحقق حريته . وإذا كان هذا مفهوم الدولة عند هيغل ، فإنّه عند (ماركس)على ذات الصورة (فالإنسان لايعدو كونه قوة من قوى الطبيعة ، يقع عليه دائماً عبء العمل من أجل تحقيق التطور العالمي . وفي النظم الرأسمالية القائمة بالفعل . ويتحتّم عليه أن يبدأ العمل فوراً . وعمله هنا ، عمل ثوريّ في جوهره إذا تمت الثورة ، واصل نشاطه في ظل ديكتاتورية (البروليتاريا)فخضع للدولة خضوعاً تاماً . وتفانى في خدمتها . وأخيراً حين ينعقد لواء النصر للاشتراكية العالمية . وتختفي البرجوازية اختفاءً تاماً. تنتفي ضرورة قيام الدولة . وتحقّق الحرية الأصليّة للإنسان الجديد طبقاً لقانون اللذة في المجتمع الاشتراكي.وهدف هذا القانون السعي سعياً حثيثاً متّصلاً بتقدم العالم . بتقدم العلوم والصناعات»(٣) . وعلى هذا الأساس . فالماركسية تنهض على أساس علميّ ثابت . يدعو إلى ثورة اجتماعية من أجل تحرّره من كل القوى الغيبيّة الدينية والمثالية . التي تعيق تقدمه . وتطلب أيضاً من الإنسان المساهمة بكل قواه في الثورة العالمية المتّصلة . لتحقيق المجتمع الشيوعي ، الذي سيغيّر مفهوم الإنسانية . بتغيير مطّرد لنظمها .

وحين نتأمل في طبيعة الإنسان من ثنايا الماركسية . نحسّ أنّها تمزج بين تصوّرين: أحدهما يرفع من قدره . ويشيد بحرّيته . وينوّه بعمله وقدرته . وبروح الجماعة

---

(١) الشنيطي ، محمد فتحي ـ نماذج من الفلسفة السياسية ، ص ٤٤٩ راجع جورج سباين ، الكتاب الخامس ، ص ١٠١١ ـ ١٠١٥ .

(٢) نفسه : ٤٥١ .

(٣) نفسه : ص ٤٥٣ .

التي يتشرب بها ، فماركس قد طالب للإنسان بحق النمو والتقدم في ظلال الحرية ، ونادى بأن الإنسان هو خالق ذاته ، وخالق جميع الأشياء التي لها قيمة له . . . وهذا يتحقق له من خلال التسلح بالعلم وامكانياته التي لاحد لها . .. وإن كل علم لاقيمة له إلا إذا أفضى إلى العمل . . .والماركسية تقرن النظر بالعمل ، وتؤمن بقدرة الإنسان وفاعليته . فهي ، كما يقول أنصارها : (شباب دائم متجدد) يبلغ الإنسان حريته الكاملة من خلالها ، حين تنتصر الثورة انتصاراً حاسماً»(١).

أما التصور الثاني ، فيبدو على أنه يتعارض مع الأول ، الإنسان في الماركسية ، تابع للعالم المادي ، لايعدو أن يكون عجلة في آلة التقدم والتطور ، وهو ، إذا كان حراً ، فهو حر ضمن النطاق الجماعي العام ، جنباً إلى جنب مع أقرانه ، جماعة واحدة تتجه إلى هدف واحد ، وتدين بقضية واحدة . إذ ، لاحرية شخصية. فالإنسان وعي وحياة تحددهما خصائص ، كتلك الخصائص التي تحدد أي موضوع من الموضوعات الطبيعية . . . فهنا الإنسان سلوكه استجابة لبعض دوافع وحوافز تفرض عليه السلوك فرضاً حتمياً متجرداً من خصائص فرديته ، ومقومات شخصيته. وليس للفرد هنا حق طبيعي في الملكية أو في الأسرة . بل ليس له حق الوصول إلى الحقيقة . فالحقيقة هنا ، ترى على ضوء العقيدة الماركسية ، والتوجيه الماركسي»(٢).

ومهما تكن الملاحظات التي قيلت في الماركسية ، فستبقى — أي الماركسية تذكر الإنسان بنظرة أشد واقعية لمصيره . وهي تجبره على أن ينظم جهوده ، وينسقها ، وتحفزه على النشاط والعمل ، وتوطنه على الشجاعة في مواجهة المحن والآلام ، وتحذره من التأملات الخاوية ، ومن العبارات الطنانة الجميلة ، والتي لاتترجم إلى أفعال . هذا والحق يقال ، أساسي لتطور وتقدم الإنسانية ، ويستحق التقدير . ووطننا العربي أحوج مايكون إليه من أجل خلق مجتمعه القومي الجديد .

أما في بدايات القرن العشرين، فقد بدأت تتحطم ، المثل السياسية ، التي حاولت الأجيال السابقة إرساءها على أسس من حديد ، وماس . مما أدى إلى تسابق

---

(١) المصدر السابق : ص ٤٥٤ .

(٢) نفسه : ص ٤٥٥ .

الدّول في مضمار الاستعمار السياسي والاقتصادي ، وتنافسها في الاستئثار بالأسواق الخارجية ، وتجاهلها رغبات الشعوب الصغيرة ، ومحاولة القضاء على أمانيها القومية، وحقّها في تقرير مصيرها ، واختيار مايلائمها من أنظمة الحكم . وقد أصبحت الأنانيّة هي المحرك الأساسي . والأغراض الخاصة هي المطلب الأوّل . ومن ثمّ عادت في بدايات هذا القرن (الميكافلليّة)لتعرض مهازلها على مسرح السياسة الدولية. ولتحلّ محل القانون الدولي في فضّ المنازعات بين الدول . ولتقذف بمصائر الشعوب في مستقبل غامض وجوّ من الاضطراب والفوضى . وأضحى دعاة هذهالسياسة يسخرون من أنصار السلام ، ومن الدّاعين إلى استقرار العلاقات الدولية وراحوا يروّجون في مستهل هذا القرن الدّعوة لقيام الحروب . ومن ثم ارتفعت الأصوات القائلة بأنّ السلام حديث خرافة ، وحلم أصحاب السياسة الخياليّة . وأنّ القوة المسلّحة هي الإجابة الصريحة على الصعوبات التي تنشأ بين الدول ، ولها القول الفصل في المشاكل العالمية . ولقد دفعت هذه الاعتبارات الدول ، والشعوب ، إلى تكريس جهودها لخدمة أغراض الحرب ، ومطلب التّسليح . فقامت الدّول الكبرى في هذا الصدد بأضخم جهد غرفته الإنسانية ، وأدّى ذلك إلى تقويض مشروعات السلام ، وإلى تكهرب الجوّ السياسي . وأخذت نذر المقاومة ، والاحتكاكات السياسية تظهر في أفق السياسة العالمية ، وأرادت كل دولة أن تحرص على ماملكت يمينها في نضالها الاستعماري . وطلبت المزيد على حساب الدول والشعوب الأخرى، باسم الحرص على حقّها في الحياة والبقاء . وأخذت تستحدث ما شاء لها من المعاذير التي تسوّغ التجاءها إلى ضروب الغدر والعدوان . هذه هي الصورة التي كانت عليها حالة الدول عند ميلاد القرن العشرين . وهي التي أدّت إلى قيام حربين عالميتين الأولى(١٩١٤–١٩١٨)والثانية(١٩٣٩–١٩٤٥).ولايهم الباحث في تاريخ الفكر السياسي الوقوف على سير المعارك الحربية بقدر مايهمه دراسة المبادىء والنظريات السياسية التي تمخضت عن هذه الحروب الدّامية . هذه النظريات التي تركزت في موضوعين أساسيين:

الأول : انتشار نظريّات وأفكار سياسية حديثة ، بصدد طبيعة الدول ووظيفتها. وقد أدّت هذه النظريات إلى قيام ثورات إقليمية عنيفة ، وانقلابات واسعة النّطاق

في نظم الحكم . مثل قيام الثورة البلشفية في روسيا ، والفاشيّة في إيطاليا ، والنازيّة في ألمانيا .

والثاني : بعث النظرية الدولية بصورة جديّة ، ومحاولة تحقيق فكرة العالمية (الدوليّة) تحقيقاً عمليّاً . وقد تمّ ذلك بإنشاء عصبة الأمم بعد الحرب العالمية الأولى ، وقيام هيئة الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية .

ولقد برزت في هذا القرن قوتان أساسيتان أخذت بهما الشعوب ، وحققت وجودها واستقلالها على أساسهما . القوّة الأولى وهي القوة الليبرالية التي تقوم على المذهب الفردي . والثانية هي القوة الاشتراكية التي اعتمدت النظرية الاشتراكية . وشعوب العالم تدور أنظمتها السياسية حول هذين المذهبين .

أولاً — المذهب الفردي الليبرالي :

يدعو إلى إطلاق حرية الفرد ليعمل وفق حقوقه الأساسية المستمدة من طبيعته الإنسانية . ولذلك يسمّى (مذهب الحريّة) . ويرى أنصاره أنّ من واجب الدولة الاّ تحدّ من نشاط الفرد إلاّ في أضيق الحدود(١) ، وعليها أن تعاونه ، لأنّه لايستطيع أن يحسّن ظروفه ولاتتاح له فرص التّقدم إلاّ إذا احترمت الدولة حقوقه وقيّدت تصرفاتها بهذا الاحترام . ويرى هؤلاء أنّ وجود الحكومة ضرورة لاغنى عنها للمجتمع ، ومع ذلك يجب قصر جهودها على حماية حقوق المواطنين وضمان حريتهم ، فلا يسمح لها بالتدخّل إلاّ في حالة حماية النفس ، ودفع الضّرر ، مستخدمة في ذلك ما لديها من نفوذ وسلطان . ويصطلح دعاة هذا المذهب على تحديد نطاق تدّخل الدولة بالأمور التي يطلقون عليها (الوظائف الطبيعيّة الأصلية) وأهمها :

١ — حماية الدولة والأفراد من الاعتداء الخارجي .

٢ — حماية الأفراد بعضهم من بعض بدون ضغط على الحريات الشخصية.

---

1) Ions, Edmund; E D: «Bolitical and Social Thought in America Weiden Feld And Nicolson, London, 1970.P.73

٣ — حماية الممتلكات الخاصّة والعقود ومراقبة تنفيذها .

٤ — الاشراف على بعض المرافق العامة التي لاطاقة للأفراد القيام بها .

أمّا ماعدا ذلك من شؤون التجارة والصناعة والزراعة وتحسين الصحة العامة ، ومستويات المعيشة ، والتربية والتعليم ، فلا دخل للحكومة فيها . لأنّها إذا لجأت إلى التدخّل ، عوّقت من نشاط الأفراد ، وقضت على أساليب المنافسة الحرة .

ويرجع الفضل إلى المفكر الإنكليزي (آدم سميث) في الدّفاع عن المذهب الفردّي ، فهو فيلسوف العصر الحديث الذي أضفى على هذا المذهب قوّة ، وأكسبه شهرة . فهويرى : « إن الفرد هوالحكم العدل فيما يتعلق بمصالحه . فيتعيّن أن نتركه حرّاً حتى يحقق مصالحه بالطريقة التي تتراءى له . . وأن الإنسان إذا ماترك وشأنه ، وكان حرّاً في اتّخاذ الوسائل التي تكفل له تحقيق نزعاته الخاصة ، فهو في هذا الصدد لن يحقق مصالحه فحسب ، بل أكثر من ذلك ، سيفيد المجتمع ، ولن تتضارب مصالحه مع مصالح المجموع »(١) . والسرّ في ذلك يبدو له أنّ العناية الإلهية قد منحت هذا العالم نظاماً طبيعياً يسيطر على جميع مظاهر نشاطه . وأقامت نوعاً من التّوازن الأخلاقي بين النزعات الأنانية والغيريّة . فحبّ الذّات تصحبه ميول أخرى تخفّف من حدّته . والإنسان ، وهو يعمل على تحقيق رغباته الخاصة ، تقوده قوة خفية نحو تحقيق أغراض جمعيّة لم تكن في حسبانه ، وما كان ليقصد إليها . ويرتّب سميث على نظريته في الفردية ، نظريّته في(عدم التدخّل) « فما دام الفرد يستطيع وهو يخدم نفسه ، أن يخدم المجتمع ، فإنّه من الخير كلّ الخير أن يترك حرّاً ، وأن يلغى ماتضعه الحكومة أمامه من عقبات ، وما تغلّه من قيود . . . وإن الحكومة يزداد نفعها بقدر بعدها عن التدّخل ، وبقدر ماتتيحه للأفراد لكي يحصلوا على أقصى قدر ممكن من المنافع الشخصية »(٢). وتقوم دعائم المذهب الفردي على نظريات كثيرة، أهمها :

---

(١) سميث ، ادم : اورد اراء سميث هذه ، الدكتور مصطفى الخشاب في كتابه ، النظريات والمذاهب السياسية ، ص ٢٤٤ .

(٢) المصدر السابق : ص ٢٤٥ .

التي تقرر « أن للإنسان حقوقاً طبيعيــة مستمدة من صفته كإنسان . وهذه الحقوق عبــارة عن صفــات لازمة لانسانيتــه . ويجب على الدولــة أن تعترف بها وتحترمها وتتصرف في ضوئها ، لأن الفرد لايستطيع أن يقوم بدوره كاملاً في الحياة الاجتماعية ، مالم تكن حقوقه مكفولة لاتمس . ولايفهم من هذا أن هناك تعارضاً بين تمتع الفرد بحقوقه الأساسية الطبيعية ، وقيام الدولة . لأن الدولة لم تنشأ إلاّ لحماية المصالح الفردية»(١). وتنطوي هذه النظرية على مجموعة من الأصول : فالأفراد أحرار في الطبيعة ، ومتساوون . وخاضعون لنظام طبيعي أو قانون من وضع الطبيعة ووحيها . ولقد توسّع الفلاسفة في فهم هذه الأصول وتحليلها ومناقشة ماتنطوي عليه من معان . ثم صاغوا هذه المعاني في مبادىء سياسية واجتماعية ، واتّخذوا منها الدعائم الجوهرية التي تقوم عليها الدساتير الحديثة في معظم الدول ، وتشمل الأصول المشار إليها ، الحريات المدنية ، وهي الحريات الطبيعية التي يصونها المجتمع للفرد متى أصبح عضوا فيه ، إذ يترتب على وجود الفرد في الجماعة المنظّمة حقوق مصونة لاتمس ، كلّها مستمدة من حقّه في الحرية الطبيعية . . وهناك حق الفرد في الحياة ، وحقّه في الحرية الشخصية بمعناها الضيّق. أي حقه في التنقل ، والإقامة وعدم إلقاء القبض عليه ، واحترام ملكيته ، واحترام العقود التي يبرمها باسمه ، وفي تكوين أسرة خاصة به واحترام حرمة مسكنه ، وكذلك حقّه في العمل ، وحقّه السياسي كذلك في الاشتراك بإدارة شؤون الدولة التي يعتبر عضواً في أسرتها ، وفي أن يراقب الهيئة التنفيذية عن طريق انتخاب الممثلين انتخاباً حراً ، أو عن طريق الاستفتاء العام . وكذلك أن يمارس حريته المدنية ، وأن يختار الدين الذي يؤمن به إيماناً صحيحاً عن يقين وإقناع . وله الحق في القيام بالطقوس الدينية التي يريدها ، وفي حرية المناقشات الدينية . هذا بالإضافة إلى حقه في ممارسة حريته الفكرية ، والتي تتضمن حقوق الفرد في إبداء رأيه عن أي طريق شاء ، والجهر بذلك ، بحيث لايخشى في الحق لومة لائم . ولاتخرج الوسائل التي يلجأ إليها الفرد

---

(١) الخشاب ، الدكتور مصطفى : النظريات والمذاهب السياسية ، ص ٢٤٥ .

(2) Las Lett, peter. LD. «Philosophy, Politics soceity 4 vol. Oxford. 1975-pp. 42-50 (vol. 2)

للتعبير عن آرائه عن القول والكتابة والاجتماع بغيره من الأفراد . ويدخل في موضوع الحرية الفكرية ، الحرية العلمية ، أو حرية التفكير والبحث العلمي . وفي ظلّ هذا النوع من الحرية ، يكون الفرد حرّاً في تقرير مايراه بصدد الظواهر العلمية ، وموضوعات المعرفة الإنسانية ، واعتناق مايقتنع بصحته من نظريات ، ويدخل كذلك في موضوع الحرية الفكرية ، مايتعلق بحق الحرية في التعليم . وتتضمن أهلية الأفراد في تعليم غيرهم ، وحقّ كل فرد في أن يطلب العلم أولايطلبه . هذا بالإضافة إلى حق الناس في المساواة أمام القانون ، وأمام المصالح العامة ، وإطلاق الحرية الكاملة للفرد لكي يتمكن من تنمية قواه تنمية متناسقة . فالمجتمع الذي يتيح للفرد الحرية الكاملة ، ويفتح أمامه أبواب المنافسة الحرة ، قد يصل من وراء ذلك إلى أحسن النتائج ، سواء بالنسبة لصالح الفرد ، أو لصالح المجموع . زد على ذلك ، الحرية الاقتصادية ، فالمصلحة الشخصية ، عند أصحاب هذا المذهب ، هي أهم باعث على الجهود الاقتصادية . ولذلك يقولون : « إننا تركنا لكلّ فرد الحرية بأوسع معانيها ، ولم تتدخل الدولة في شؤونه الاقتصادية . وبهذا يخدم مصالحه على أفضل وجه . وفي الخاتمة يقرّر هذا المذهب أنّ البقاء للأصلح ضمن فلسفته في التطور ، وأن التقدم الطبيعي يتطلّب فناء الضعيف والأبله وفاسد الأخلاق»(١). وفي ضوء هذه الاعتبارات ، نستطيع أن نفسّر حملة التّشهير التي قام بها (سبنسر) زعيم فلسفة التطوّر ضدّ تدخل الحكومات في شؤون الأفراد . لأن « كلّ امتداد لسلطانها يؤدي إلى نتائج ضارة إن آجلاً أو عاجلاً »(٢). ولكنّ التحليل الدقيق لهذه النظرية ، يرينا أنها محض خيال ، لأنه في الحالة هذه ، « لايمكن تأمين الحرية لجميع الأفراد ، لاستحالة تحقيقها ، ولأنّه لايستطيع الفرد الحصول على حقوقه إلاّ بقوة خارقة ، ودرجة عالية من الذّكاء ، ولأن الحقوق الطبيعية لفرد ما ، سوف تتعدّى حدودها فتصطدم مع الحقوق الطبيعية للآخرين ، وتكون النتيجة خسران الجميع لحرياتهم»(٣).

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٢٨ .

(٢) نفسه : ص ٢٥٥ .

(٣) كيتسيل ، ريموندكارفيلد : العلوم السياسية، ترجمة الدكتور فاضل زكي محمد ، مراجعة احمد ناجي القيس ، جـ ١ ، مكتبة النهضة بغداد ١٩٦٠ ، ص ٢٠٧ – ٢٠٨ .

وهكذا يصبح حصول كلّ فرد على حرية كاملة، يطلبها كما يشاءَ في جميع الأشياء أمراً لايمكن تأمينه . ولقد أصيبت هذه النظرية بنكسة تكاد تكون قاتلة على إثر نموّ الأفكار الاشتراكية ، وقيام كثير من حركات التطور والاصلاح التي تتطلب عملاً مباشراً من جانب الدول . وأصحاب النظرية في العصر المعاصر ، قد تخلّوا عن الكثير منها ، إذ هوجمت من مختلف الاتجاهات من دعاة الإصلاح ، ورجال القانون الدولي ، والاشتراكيين ، نظراً لاستنادها على مبادىء رجعية قد تجاوزها تطوّر التاريخ ، لما فيها من شعارات برّاقة مخادعة ، لاتزيد القويّ إلاّ قوة ، والضعيف إلاّ ضعفاً ، والفقر إلاّ فقراً . ولذلك نلاحظ الكثير من المفكرين المعاصرين من أنصار مذهب (تدّخل الدولة) قد أخذوا اتّجاهاً آخر ، وسطاً ، بخصوص هذه النظريّة، يستند إلى دعامتين أساسيتين :

الأولى : مؤدّاها الإبقاء على المظاهر الأساسية للحياة الفردية التي تتمثّل في الإبقاء على حرية التملّك ، وحرية التديّن ، والحريات العامة ، والنظام الأسري .

والثانية : مؤدّاها توسيع نطاق الدولة والسّماح لها بالإشراف على مختلف الشؤون الفردية والاجتماعية . وهذا ماتسير عليه مجموعة الحكومات التي تدور في فلك الليبرالية الآن .

ثانيا ــ المذهب الاشتراكي :

لقد كان القرن التاسع عشر فاتحة عهد العالم بمبادىء الاشتراكية العلمية ، وذلك لاعتبارات كثيرة منها ، قيام الثورة الفرنسية(١) . التي قذفت إلى العالم.:

١ ــ بمبادىء الحرية والمساواة ، وحطّمت الامتيازات الطبقية والاجتماعية، وأزالت الأصنام التي طالما أسرت الشعوب عن الانطلاق ، وقوّضت نظم الإقطاع ، وأعلنت الحرب على الاستغلال ، وجعلت من الشعوب أصحاب السيادة والسلطان. وغنيّ عن البيان أنّ هذه المبادىء تعتبر من أهمّ مقومات النظرية الاشتراكية ، وتخدم

---

(١) . غروتويزن ، برنار : فلسفة الثورة الفرنسية، ص ١٥٨ .

الأغراض التي ترمي إلى تحقيقها . إذ ، بفضلها تنتشر الحريّات ، وتتقارب وجهات النظر ، ويقوم رأي عام ، وتتحقق المساواة أمام الفرص المتكافئة ، وتضيق الشقّة التي تفصل بين طبقات المواطنين ، فالشعب إذا ما أصبح سيّداً ، فلا يمكنه أن يسترقّ نفسه ، إذ يشرّع لذاته مايراه محقّقاً للعدالة والخير العام . .

٢ — الثورة الصناعية : فقد أدّى التقدم الذي وصلت إليه الشعوب في ميدان العلم والصناعة ، إلى تطوّر خطير في النظم الاقتصادية . لأنّ إحلال الصناعات الآلية محلّ نظام الحرف والطوا ئف وهجرة العمال من الريف إلى المدن ، ساعد على إحداث تغيير شامل في جميع نظم الحياة الاجتماعية ومرافقها . وهذا التطور السريع والخطير الذي خضعت له ظروف التجارة والصناعة ، وضع الدّول في حالة لاتبعث على الطمأنينة والرّضى ، وجعلها موضع السخط والزّراية في غالبيّة الشعوب . فقد تقدّمت الصناعة بخطى واسعة ، وكان من أثر ذلك ، أن جمع أصحابها ثروة واسعة وجاهاً عريضاً . وبالرغم من الزيادة الهائلة في كميّات السلع المنتجة ، فقد ظلّت الغالبية العظمى من الناس يعيشون في مستوى الكفاف ويقاسون شظف العيش وسوء المصير ، لأنّ أصحاب العمل وجّهوا مزيد عنايتهم إلى استغلال عمّالهم ، غير ملتفتين إلاّ إلى مصلحتهم العاجلة . فأخذت رؤوس الأموال نتيجة هذا الاستغلال تتركز في أيدي فئة قليلة ، فاشتّد التذمّر بين طبقات الشعب ، وساد الحسد ، وساءت العلاقات ، وأخذت تنذر بالخطر . ومن الطبيعي ، على إثر تركّز الثورة الصناعية، أن ينتقل محور الارتكاز الاجتماعي إلى المدن ، حيث أخذت طبقات برجوازية وسطى سبيلها في النشأة والتكوين . ورأى المفكرون السياسيّون أن هذا الوضع قد نجم عن توجيه المال المنتج (بواسطة أصحابه) توجيهاً سيّئاً ، ورأوا أنّ العلاج لايكون ناجعاً إلاّ بتنفيذ الأمور التالية :

١ — توجيه رأس المال وجهة جمعية

٢ — تحديد نطاق الملكية الفردية .

٣ — تدخل الدولة تدّخلاً مباشراً لإنقاذ العلاقات من الفردية من الإضراب

والفوضى ، ولاسيّما العلاقات التي تقوم بين أصحاب رؤوس الأموال والعمّال»(١).

ومن ثمّ أخذت التيارات الاشتراكية تزداد قوة ويتّسع نطاقها ويكثر أنصارها وتتعدّد أحزابها . فتعددت تبعاً لذلك مدارسها ، بحيث يصعب وضع تعريف جامع (للاشتراكية) . والاشتراكيون أنفسهم مختلفون في هذا الصّدد ، ويذهبون مذاهب شتّى .

وإذا ماتركنا وجهات النّظر الخاصة وارتفعنا إلى المبادىء الكلية العامة . فإننا نستطيع أن نعرّف الاشتراكية من الناحية التطبيقية ، بأنها تنظيم سياسي واقتصادي واجتماعي، وهذه الجوانب الثلاثة هي التي تحدّد مقوّمات وأهداف الدولة الاشتراكية.

والمذاهب الاشتراكية تتلاقى في نقاط ، وتختلف في أخرى ، فهي تتلاقى بالدّعوة إلى تحقيق المساواة الفعلية بين الأفراد . والمقصود هنا المساواة الاقتصادية (المساواة في وسائل الانتفاع لا المساواة في الحقوق السياسية أمام القانون) ، وتتلاقى كذلك بالدعوة إلى إلغاء الملكية (إلغاء كلياً أو جزئياً) لأنّ الاشتراكية ترى في نظام الملكية بيت الدّاء ، والبؤرة التي ينطلق منها الفساد ، وينتشر في سائر بنية الدولة . وتتلاقى أيضاً بالدعوة إلى تنظيم الانتاج والتوزيع بواسطة الدولة ، بمعنى أن تحلّ الدولة محلّ المجهودات الفردية ، ويتحوّل رأس المال من قوة شخصية مركزة في أيدي أفراد قلائل ، إلى قوة جمعية تستحوذ عليها الدولة وتسخرّها لخدمة المجموع . وتتلاقى أخيراً في قيام الدولة الاشتراكية ، وهذا الهدف للنضال الاشتراكي . وهذا « يتم بالاعتماد على الطبقات العاملة وتنظيمها تنظيماً سياسياً .، بحيث يصبح بإمكانها لولّي مقاليد الأمور » .(٢)

وتختلف المذاهب الاشتراكية من حيث القدر الذي تريد تحقيقه من المساواة الاقتصادية ، ومن حيث القدر الذي تنادي بإلغائه من الملكية الفردية ، ومن حيث الوسائل التي تلجأ إليها لتحقيق أغراضها ، ومن حيث الهيئة التنفيذية أو السلطة المركزية التي تتولى إدارة الشؤون في الدولة الاشتراكية .

---

(١) الخشاب ، د . مصطفى : النظريات السياسية ، ص ٢٨٣ .

(٢) المصدر السابق : ص ٢٨٥ .

ولذلك نشاهد مدارس الاشتراكية متعددة، منها: الاشتراكيون الديمقراطيون(١). والاشتراكيون الأكاديميون (٢)، والاشتراكيون الزراعيون .(٣).

والاشتراكيون الفابيون(٤)، و (الاشتراكيون الطائفيون)(٥)، وأخيراً الاشتراكية الماركسية(٦) .

---

(١) مجد هؤلاء الدولة باعتبارها من العوامل الهامة في تحقيق المثل الاشتراكية ، ونادوا بضرورة الانتفاع بامكانيات الديمقراطية الحديثة في تنفيذ البرنامج الاشتراكي ، ويتمثل ذلك في منح الطبقات العاملة حق تكوين الاحزاب السياسية التي تشق الطريق بوسائلها الخاصة الى كراسي الحكم . عن طريق الاغلبية البرلمانية . وكان الاشتراكيون الانكليز من انصار هذا الاتجاه . ومن اشهر رجاله (هندمان) و (باليس) حيث اسس الاول (الاتحاد الديمقراطي) والثاني (العصبة الاشتراكية) .

(٢) ظهر هذا الاتجاه في المانيا . وهو يفرض على الحكومات ضرورة الاستنارة بآراء كبار المختصين في الشؤون الاقتصادية . ومن اشهر زعمائه (وجنر) و (شمولر) . ورأوا ان التجارب اثبتت ان اساس المشاكل الاجتماعية لا يرجع الى شؤون الانتاج ، ولكن الى مشاكل التوزيع ، وانه من الضروري ان تتدخل الحكومة لحل هذه المشكلة . والحكومة الديمقراطية اكثر كفاءة من اية مؤسسة او هيئة اجتماعية ، لانها تمثل مجموع الامة احسن تمثيل .

(٣) ظهر هذا الاتجاه في امريكا ، ويقوم على مبدا اقتصادي ملخصه ، ان للمجتمع حقوقا معينة على السلع الاقتصادية . لانه هو الذي خلق قيم هذه السلع وحماها . ويطبق الاشتراكيون الزراعيون هذا المبدا على الاراضي الزراعية ، ويقولون في تفسير ذلك : ان الافراد قبل تكوين المجتمع السياسي ، كانت لهم حقوق متساوية على الارض . فليس هناك وجه حق في تملك الارستقراطيين الارض ، لان الارض عنصر ضروري للوجود الانساني ، شانها في ذلك شان الماء والهواء والشمس ناقش هذه المسألة العلامة الاميركي (هنري جورج) في كتابه (اراضينا وسياسة الارض) وفي بحث شهير له عنوانه (التقدم والفقر) ، راجع كتاب الخشاب ، النظريات السياسية ، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٧ ، لمزيد من التفصيلات في المذاهب الاشتراكية .

(٤) ظهر هذا الاتجاه في بريطانيا وشعاره (انتظر الفرص المواتية ثم اضرب بقوة حتى لا يضيع صبرك سدى) . ولم يكن هدف الفابيين تكوين حزب سياسي ، بل نشر النظرية الاشتراكية . لذلك كانت جماهيرهم من المثقفين ، وقد اعتمدوا في تبرير مذهبهم على نظرية (القيمة) فقد اعتبروها من خلق المجتمع ، وليس من خلق العمال وحدهم وهدف الاشتراكية من وجهة نظرهم ، اتاحة الفرص لكل فرد بان ياخذ نصيبه من جميع القيم التي يخلقها المجتمع لافراده ، دون ايثار طبقة على اخرى . وكان هؤلاء يثقون ثقة عمياء في اهلية الحكومات الديمقراطية ، ومن اشهر رجالهم (جورج برنارد شو) و (سدني وب وزوجته بتريس بوتر) و (انبزانت) ، و (جراهام والاس) . ←

ثالثاً – موقع العرب في المذهبين :

بعدأن استعرضنا الكثير من الآراء حول مفهوم الحرية السياسية في الغرب ، وعبر تاريخه ، وركّزنا بشكل أساسي على مفاهيم الحريةفي القرن التاسع عشر ، وبدايات القرن العشرين ، لنرى ماتوصّل إليه الفكر الأوروبي من تطوّر وتقدم ضمن هذه المفاهيم ، التي كانت الأساس لنهضة شعوب أوروبا ، وتقدّمها في كافة المجالات ، الأمر الذي حقق قفزة نوعيّة للإنسان الأوروبي في ظل هذا المفهوم ، فاستطاع أن يبني دولته بناء متقدماً على أساس من الحرية والديمقراطية ، يستطيع من خلالهما ، أن يشارك في رفع صرح كيان دولته ، وأن يوّفر لنفسه حياة أفضل، وحرية أفضل ، وعطاء أفضل ، فأين موقع العرب السياسي في ذلك الوقت ؟وكيف تبلورت لديهم مفاهيم الحرية السياسية ؟ قبل سبر أعماق هذا المفهوم في الحياةالسياسية العربيّة ، لابدّ لنا من لمحة عن الحياة السياسية التيّ سادت تلك المرحلة .

يحدّثنا التاريخأنّ الحضارة العربية قد انحطّت ، واختفت معها الرّوح العربية الأولى ، منذ أوائل القرن الحادي عشر ، وذلك يوم استولى التّرك على ملك العرب ، واكتسحوا بجيوشهم آسيا الصغرى . فاستسلمت لحكم الترك الثّقيل الظالم ، ولمّا كان الأتراك قد حرموا نعمة التهذيب والتثقيف ، ولم يحسنوا في الحياة شيئاً ، غير فنون الحرب ، فإنهم كانوا يحكمون رعاياهم حكماً بربريّاً ظالماً .

وبينما كان الوطن العربي بخّاصة ، والشرق بعامّة ، يئن تحت وطأة المظالم التركية ، والأهوال المغولية ، كانت أوروبا قد أخذت تستيقظ من رقادها ، وتسير في طريق التقدم والعمران . وما لبثت بعدأن تهيّأت لها وسائل استكشاف أمريكا، وانفتح أمامها طريق الهند ، أن استهانت بجبابرة آسيا وطغاتها ، وكان ممّا زاد في

←

(٥) هدف هذه المدرسة الوصول الى مجتمع اشتراكي يرتكز على التنظيم الطائفي ، وتتفق مع باقي المدارس على مساوىء الراسمالية ، وضرورة التخلص منها ، وتحقيق البرنامج الاشتراكي .

(٦) تنسب الى الفيلسوف الالماني (كارل ماركس)وتقوم فلسفته على نظريتين هامتين : نظرية فائض القيمة ، ونظرية المادية التاريخية ، وتدعوالى الغاء الملكية الغاء تاما ، وسيطرة الدولةالكاملة على وسائل الانتاج ، وقيام ديكتاتورية البلوريتاريا . وقد بلغت هذه الافكار ذروتها في التطبيق بقيام البلشفية في الاتحاد السوفياتي ١٩١٧ ، وكان من اشهر مفكريها وزعمائها .(لينين) راجع (جورج سباين) تطور الفكر السياسي ، الكتاب الخامس ، ص ١٠٥ .

قوّتها انهيال موارد الثروة من وراء البحار عليها ، وظلّ الشرق في أثناء ذلك جامداً تائهاً في ديجور الظلام ، وتأخّر في كل نواحي الحياة ، إلى أن أصبح أهله في ساقة الأمم . وكانوا قد فقدوا حتّى قوّتهم ، وباتوا لا قبل لهم بملاقاة الغرب في أي ميدان من ميادين الحياة . وظل الشرق هكذا قروناً حتّى قبل القرن الثامن عشر ، وفي خلاله كانت الدول الأوروبية قد تسلّطت على العالم الإسلامي ، وأخضعت أقطار شرق أوروبة وجزائر الهند .

وطال نوم الشرق حتّى انتهى هذا القرن . ثم أخذ يفتح عينيه فإذا به يجد أوروبا إزاءه (مجنونة بثورتها الصناعية ، ومدّججة بأسلحة العلم الحديث وعجائب الاختراع .. وكان من اختراعها تلك الآلات الحربية الجهنمية المدهشة ، ثم التفت فرأى أوروبا قد استعمرت ممالكه ، وسقطت في يدها أقطاره ، الواحد بعد الآخر ، فبريطانيا قد استولت على الهند ومصر . وروسية عبرت القوقاز وبسطت سلطانها على واسط آسيا . أما فرنسا فكانت قد فتحت شمال أفريقيا»(١). ولم تنحصر شهوة الاستعمار الأوروبي في الدول الكبرى فحسب ، وإنما تسابقت الدول الصغرى – هي الأخرى– لتنال نصيبها من الغنيمة ، فاستولت على الأقطار الصغيرة .

ولم يكن ذلك ليتهيأ للغرب لولا أنّ العالم الإسلامي كان قد بلغ من الضعف مبلغاً أفقده الحسّ والحركة .

ولم يكتف الغرب باستعمار الشرق وتسخيره وابتزاز كلّ خيراته ، بل أخذ يعامله معاملة قاسية لارحمة فيها ولا عدل . .

كتب كاتب أميركي وهو (لوثروب ستودارد) يصف حال الشرق في القرن الثامن عشر ، وذلك في كتاب له ، اسمه حاضر العالم الإسلامي ، قائلاً : « كان العالم الإسلامي في القرن الثامن عشر قد بلغ من التضعضع أعظم مبلغ ، ومن التدني والانحطاط أعمق دركه ، فاربدّ جوّه ، وطبقت الظلمة كلّ صقع من أصقاعه. .

---

(١) ريه ، محمود ابو : سلسلة نوابغ الفكر العربي ، رقم (٣٩) ، ص ٧ .

وانتشر فيه فساد الأخلاق والآداب ، وتلاشى ما كان باقياً من آثار التهذيب العربي، واستغرقت الأمم الإسلامية في إشباع الأهواء والشهوات . وماتت الفضيلة في الناس، وساد الجهل ، وانطفأت قبسات العلم الضئيلة ، وانقلبت الحكومات الإسلامية إلى مطايا استبداد وفوضى واغتيال . فليس يرى في العالم الإسلامي — في ذلك العهد— سوى المستبدين الغاشمين ، كسلطان تركيا ، وأواخر ملوك المغول في الهند ، يحكمون حكماً واهناً . . . وقام كثير من الولاة والأمراء يخرجون على الدولة التي هم في حكمها ، وينشئون حكومات مستقلة ، ولكن مستبدة كحكومة الدولة التي خرجوا عليها ، فكان هؤلاء الخوارج لايستطيعون إخضاع من في حكمهم من الزعماء هنا وهناك فكثر السلب والنهب ، وفقد الأمن ، وصارت السماء تمطر ظلماً وجوراً . . . وجاء فوق جميع ذلك رجال الدين المستبدون — يزيدون الرعايا إرهاقاً فوق إرهاق، فغلت الأيدي ، وقعدت عن طلب الرزق ، وكاد العزم يتلاشى في نفوس المسلمين، وبارت التجارة بواراً شديداً ، وأهملت الزراعة أيّما إهمال .

وأمّا الدين فقد غشيته غاشية سوداء ، فألبست الوحدانية ، التي علّمها صاحب الرسالة الناس — سجفاً من الخرافات ، قشور الصوفية . . . وكثر عدد الأدعياء والبحّاث ، يوهمون الناس بالباطل والشّبهات ، ويرغبّونهم في الحجّ إلى قبور الأولياء ، ويزّينون للناس التماس الشفاعة من دفناء القبور — وغابت عن الناس فضائل القرآن ،فصار يشرب الخمر ويتعاطى الأفيون في كل مكان ، وانتشرت الرزائل ، وهتكت سترة الحرمات على غير خشية ولا استحياء ، ونال مكة المكرمة والمدينة المنورة ، ما نال غيرها من سائر مدن الإسلام»(١).

---

(١) وردت في المصدر السابق ص ٨ ، ونقل هذا الكتاب الى العربية الاستاذ عجاج نويهض ، وفيه فصول وتعليقات وحواش الامير شكيب ارسلان. ومن جملة ما علق الامير شكيب على هذا الوصف بقوله : [لو ان فيلسوفا نترسيا من فلاسفة الاسلام ، او مؤرخا عبقريا بصيرا بجميع امراضه الاجتماعية ، اراد تشخيص حالته في هـــذه القرون الاخيرة ، ما امكنه ان يصيب المخز ، وان يطبق الفصل تطبيق هذا الكاتب الامريكي (ستوارد) ص ٢٥٩ ، جـ١ ، من الترجمة العربية ، راجع المصدر السابق ، ص ٨ .

ولم تكن حالة الوطن العربي إلاّ جزءاً من حالة الشرق . يقول محمد عبده : واصفاً حالة أهل مصر السياسية قبل سنة ١٨٧٦ م :

« هذه كانت شدائد مهلكة ، وظلمات حالكة يضلّ فيها الرشيد ، ويتعثّر فيها العزم الشديد . ولكن كان يلوح من خلالها ، ضياء لو كمل ظهوره ، وانتشر نوره ، لاهتدى به الضالّ ، وحسن به الحال .

ذلك أنّ أهالي مصر — في هذا الحين — كانوا يرون شؤونهم العامة ، بل الخاصة ، ملكاً لحاكمهم الأعلى ، ومن ينبه عنه في تدبير أمورهم . يتصرف فيها بحسب إرادته ، ويعتقدون أن سعادتهم وشفاءهم موكلاّن إلى أمانته وعدله ، أو خيانته وظلمه ، ولايرى أحد منهم لنفسه رأياً يحق له أن يدليه بإدارة بلاده ، أو إرادة يتقدم بها إلى عمل من الأعمال يرى فيه صالحاً لأمّته . ولايعلمون من علاقة بينهم وبين الحكومة سوى أنهم محكومون ، مصرّفون فيما تكلفهم به الحكومة وتضربه عليهم . وكانوا في غاية السّعد عند معرفة الأمم الأخرى ، سواء كانت إسلامية أو أوروبية — ومع كثرة من ذهب منهم إلى أوروبا وتعلّم فيها في عهد محمد علي باشا الكبير ، إلى ذلك التاريخ الذي ذكرناه ، وذهاب العدد الكبير منهم إلى ماجاورهم من البلاد الاسلامية أيّام محمد علي وابراهيم ، لم يشعر الأهالي بشيء من ثمرات تلك الأسفار ولا فوائد تلك المعارف التي اكتسبت بها . ومع أن (اسماعيل باشا) قد أبدع مجلس الشورى ، سنة ١٢٨٣ هـ ، وكان من حقه أن يعلم الأهالي أنّ لهم شأناً في مصالح بلادهم ، وأنّ لهم رأياً يرجع إليه فيها ، لم يحسّ أحد منهم ولا من أعضاء المجلس أنفسهم بأن له ذلك الحق الذي يقتضيه تشكيل هذه الهيئة الشورية ، لأن مبدع المجلس قيّده في النظام والعمل . . . أما النظام فلأنه قد نصّ فيه على أنّ نظر المجلس منحصر فيما تراه الحكومة لها أن ترسله إليه للمداولة فيه . . . وأمّا في العمل ، فلأنّه كان يرسل من قبله — عند المداولة من يخبر الأعضاء بإرادة جنابه فيقرّون مايريد بعد مداولة صورية . فكانوا يشعرون بأن الإرادة المطلقة ، هي التي كانت ولا تزال تصرفهم في آرائهم . . هل كان يمكن لأحد أن يعمل خلاف مايؤمر به ؟ هل يمكن لشخص أن يميل بفكره عن الطريق التي رسمت له ، أو الوجهة التي يتوجه إليها الحاكم ؟.

لو حدّثه الفكر السليم بأن هناك وجهة خيراً من تلك ؟ هل كان يمكن أن ينطلق بما حدّثه به فكره ؟ كلا ، فإنه كان بجانب كلّ لفظ ، نفيٌ عن الوطن أو إزهاق للرّوح ، أو تجريد من المال . . وبينما الناس على هذا ولا كاتب ينبههم ، ولاخاطب يعظهم – إذا عرض أمر قلّما يلتفت إليه ، أو تحوم الأفكار حواليه ، وإن كان ممّا يعرض في كل مكان ، وجري السّنة الإلهية في كل زمان(١) وقال : (مستر بلانت) في كتابه (التاريخ السري لاحتلال انكلترا مصر) وهو يتكلم عن السيد جمال الدين الأفغاني ، (ولمّا عاد إلى القاهرة من الأستانة (١٨٧١)م كانت مصر في عصر ديني مظلم لأنّ فساد الحكم ، ولاسيّما عهداسماعيل ، قد لوّث جميع الطبقات ، وأطفأ جذوة الشجاعة والاستقلال في صدور العلماء ، وما لبثت النار والغيرة اللتان يتدفق بهما حديثه أن جمعتا حوله طائفة من الشبان المريدين، كما حدث في الأستانة»(٢) وعندما نصف الحالة في مصر في تلك الفترة ، فإننا نصف أحوال الوطن العربي جميعاً ، إن لم تكن الحالة في البعض منها على أسوأ ، لأنّ ظروف الوطن العربي في تلك الفترة كانت متشابهة إلى حدّ بعيد مع الفروقات الصغيرة نحو الأحسن، أو الأسوأ . وم لايكون ذلك ، فالحياة السياسية واحدة في هذه الأقطار ، والظالم واحد ، والمستعمر هو هو .

لقد كان الوطن العربي في هذه المرحلة جزءاً من الامبراطورية العثمانية . « وطن متخلف متأخر ، مفكك ، تنخره الطائفية ، ويسيطر عليه الاستبداد والجهل والتأخر ، نظام .قطاعي قائم على استغلال الانسان للانسان ، في أريافه ومدنه ، وهذا النظام يرتكز على وسيلتي قمع وهما : الجيش والشرطة « وما يلحقهما من أدوات قمع» ورجال الدين، الذين كانوا يستخدمون الدين كوسيلة لتدعيم الأنظمة السياسية القائمة . وقمع أي نَفَس يمكن أن يثير في التحرر الجماهيري من سلطة المستعمر أو ظلم الحكام الفاسدين»(٣). ولقد غدا الإنسان العربي كميّة مجهولة ، وشخصية

---

(١) من تاريخ الامام الشيخ محمد عبده ، راجع المصدر السابق ، ص ١٠ .

(٢) من كتاب مستر بلانت المذكور ص ٧٦ – ٨٠ ، وردت في المصدر السابق ص ١٠ .

(٣) عودي ، منير : الفكر العربي في العصر الحديث ، سوريا من القرن التاسع عشر حتى عام ١٩١٨ ، دار الحقيقة ، بيروت ، لبنان ، ١٩٧٣ ، ص٩.

يكتنفها الكثير من الغموض ، عقلية بدويّة ، وعصبية عشائرية . فالولاء موزّع إلى الحاكم والقبيلة والعشيرة ، فمن أين يمكن أن يفهم الحرية بأبعادها في مجتمع كهذا ، أو بالأحرى ، من أين له أن يعرف ويتذوّق طعم الحرية ، التي لابدّ لادراكها ومعرفتها ، من وعي كبير وثقافة عالية . . . ومن أين للعربي الثقافة والوعي ، والتصاقه في جهل مسيطر قد تفوق نسبة الأميّة فيه على ٩٧ بالمئة في تلك الفترة ، ولقد بقيت هذه الحالة المأسويّة في الوطن العربي حتّى بدايات القرن التاسع عشر ، حيث بدأت الاتصالات بين العرب والغرب . ويعود هذا الاتصال المباشربين العرب والغرب في العصر الحديث إلى حملة بونابرت على مصر ، ومن ثم سورية . إذ ، لما وصل بونابرت إلى مصر أصدر بياناً بالعربية ، افتتحه بالدعاء الاسلامي التقليدي: (باسم الله الرحمن الرحيم ، لا إله إلا الله ، لاولد له ، ولاشريك له في ملكه . .) غير أن الحملة التالية جاءت بمبدأ جديد ، إذ ذكرت أن البيان صادر عن الحكومة الفرنسية « المبنية على أساس الحرية والمساواة » . ثم يمضي البيان في تطبيق هذا المبدأ على مصر : « إن جميع الناس متساوون أمام الله . وأن الشيء الذي يفرّقهم عن بعضهم هو العقل والفضائل والعلوم فقط . وبين المماليك والعقل والفضائل تضارب . فماذا يميزهم عن غيرهم حتّى يتوّجبوا أن يتملكوا مصر وحدهم ، ويختصوا بكل شيء حسن فيها ، من الجواري الحسان ، والخيل العتاق ، والمساكن المفرحة . . . لقد أفسدوا هذا الاقليم الحسن الأحسن . . . وهدموا فيه المدن العظيمة والخلجان الواسعة.. التي بها اشتهر . لقد زال حكمهم الآن . . . ومن الآن فصاعداً ، لا ييئس أحد من أهالي مصر من الدخول في المناصب السامية ، ومن اكتساب المراتب العالية ، فالعلماء الفضلاء بينهم سيديرون الأمور ، وبذلك يصلح حال الأمة كلها » . ثم يختم البيان بهذه الكلمات . . « لعن الله المماليك وأصلح حالة الأمة المصرية »(١). وقد أعيدت هذه الأمثولة في بيان آخر صدر بعد مدة وجيزة ، بمناسبة إنشاء الديوان الأعظم : لقد خرّب الأتراك مصر بجيشهم ، أمّا الآن ، فالطائفة الفرنسوية . . . اشتاقت أنفسهم لاستخلاص مصر ممّا هي فيه وإراحة أهلها من تغلّب هذه الدولة .

---

(١) حوراني ، البرت : الفكر العربي في عصر النهضة ، ص ٧٠ .

ثم يتضمن البيان نداء موجهاً إلى الشعور القومي ، والممتزج أيضاً بنداء موجه إلى الشعور الديني : « ياأيها المصريون ، لقد قيل لكم إني مانزلت بهذا الطرف إلا بقصد إزالة دينكم . فذلك كذب صريح ، فلا تصدقوه ، وقولوا للمفترين إني ماقدمت إليكم إلا لأخلص حقكم من يد الظالمين ، وإنني أكثر من المماليك أعبد الله سبحانه وتعالى ، وأحترم نبيه والقرآن العظيم . . . أيها المشايخ والقضاة والأئمة ، وأعيان البلد ، قولوا لأمتكم إن الفرنساوية هم أيضاً مسلمون مخلصون ، واثبات ذلك أنهم قدنزلوا في رومية الكبرى ، وخربوا فيها كرسي البابا الذي كان دائماً يحث النصارى على محاربة الاسلام . ثم قصدوا جزيرة مالطا وطردوا أمتها الكوالليرية ، الذين كانوا يزعمون أن الله تعالى يطلب منهم مقاتلة المسلمين . ومع ذلك ، الفرنساوية في كل وقت من الأوقات صاروا محبين مخلصين لحضرة السلطان العثماني وأعداء أعدائه »(١) .

لعل شيئاً من ذكرى البيان والعهد قد علق في أذهان شيوخ الأزهر ، أو لعل الإدارة الفرنسية المنظمة التي كان (الجبرتي (معجباً بها تركت أثرها في ذهن محمد علي الذي تسلم السلطة في ١٨٠٥ وسط البلبلة التي أحدثها رحيل الفرنسيين ، فسعى إلى جعل مصر دولة حديثة بعد إبادة المماليك ، واستملاك أراضيهم . فقد أنشأ جيشاً وبحرية حديثين ، تدربا على أيدي الضباط الفرنسيين . . . ولقد تأثر في كتب ميكافلي السياسية وأعجب بها ، واستنسخت له بناء على طلبه .. لكنه عاد وأوقفها قائلاً لوزيره (أرتين) الذي كان يقوم بترجمتها له : « إني أرى بوضوح أنه ليس لدى ميكافلي مايمكنني أن أتعلمه منه ، فأنا أعرف من الحيل فوق مايعرف . . . فلا داع للاستمرار في ترجمته »(٢).

لقد شكلت حملة (بونابرت) الاتصال الأول مع الغرب ، ثم تطور هذا الاتصال في مطلع القرن التاسع عشر بوساطة الموفدين إلى أوروبا من الوطن العربي ، حيث اطلعوا على تقدم الغرب وتخلف العرب . هذا من جهة ، ومن جهة ثانية ، فقد

---

(١) المصدر السابق : ص ٧٢ .

(٢) المصدر السابق : ص ٧٣ .

كان للعالم الغربيّ كذلك اهتمامه في منطقة الشرق ، وخاصة في وطننا العربي ، الأمر الذي جعله يوفد الكثير من الخبراء (المستشرقين)لدراسة أحوال الوطن العربي، والاطلاع على ظروفه تمهيداً لغزوه ، هذا بالإضافة إلى الحملات التبشيرية المتعددة التي غزت الوطن العربي ، والتي كان لها الأثر في انتشار العلم والثقافة بشكل عام، وكان من نتائج هذا الاتصال أن تعرّف العرب بالحركات السياسية وأنظمة الحكم الفرنسية ، والمبادىء التي كانت تنادي بها تلك الحركات : كالحرية والديمقراطية والدستور (المشروطة) والوطن والوطنية ، والأمة والقومية .

وقد كان للثورة الفرنسية والشعارات السياسية التي أطلقتها ، صداها لدى المفكرين العرب ، فأعجبوا بشعارات الحرية والمساواة ، والإخاء ، لكنهم ذهلوا لما جلبته الثورة من فتن وقتل وخراب . لكنها أثّرت فيهم ، وكانت البدايةلاستفاقتهم على نهضة الغرب الأوروبي ، وهذا شيخ أزهري هو الشيخ حسن العطار الذي اقترب من علماء الحملة الفرنسية ، فعلّمهم العربية وأبصر مالديهم من علوم يقول : « إن بلادنا لابدّ أن تتغير ، ويتجدّد بها من العلوم والمعارف ما ليس فيها»(١).

وفي مطلع القرن التاسع عشر بدأت طلائع الأمة العربية تبحث عن التحدّيات الرئيسية التي غدت في أقدامها قيوداً ، وفي أعناقها أغلالاً ، ولعقولها أقفاصاً ، في المحافظة والخرافة والجمود تحول بينها وبين النمو والتحليق . بدأت تبحث عن هذه التحديات وتسعى سعياً حثيثاً لاقتلاعها من واقعها . . . وأخذت ، كذلك تسعى، لاستكشاف أسرار التفوّق الأوروبي من التطور الحضاري ، ثم تبحث عن سبلها الذاتية والخاصة لامتلاك هذه الأسرار ، والتسلح بأسلحتها ، مستعينة في ذلك كلّه بما في ترسانة تراثها وحضارتها ممّا يسهم في المواجهة التي فرضها التحدي الحضاري، والغزو الاستعماري للوطن العربي .

وفي عملية هذا البحث والمعاناة ، وقعت الأمة العربية على أبرز ثلاثة تحديات » (٢)

---

(١) عماره ، د. محمد : العرب والتحدي الحضاري ، سلسلة عالم المعرفة ، سلسلة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للصحافة والآداب ، الكويت ، عدد ايار ١٩٨٠ م ص ١٦٠ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٦١ .

١ ــ فكرية العصور الوسطى المظلمة ، التي تجاوزهاالعصر ، والتي غدت قيداً على حركة العرب ، يعجزها عن مواجهة التحدي الحضاري للغرب المتقدم .

٢ ــ السلطة العثمانية التي اصطبغت بالصبغة الدينية ، فجعلت من سلطتها (خلافة) كي تتخذ من الدين رباطاً يربط الأمة العربية بالحكم التركي ، بعد أن افتقدت إلى رباط قومي يربط المحكوم إلى الحاكم . . وهي السلطة التي فقدت القدرة العسكرية إلى جانب افتقادها المنعة ، والمناعة الحضارية ، فغدت ثغرة تتيح للغرب الاستعماري التسلل إلى الشرق ، والالتهام لأقاليمه وأجزائه.

٣ ــ الحضارة الغربية التي بلغت فتوة الشباب ، ونضج الحكماء ، فجاءت تحاول انهاء ذلك الصراع التاريخي لحساب قومها ، باحتواء العرب حضارياً ، مرة بالعنف المتمثل في السحق القومي والمسخ الحضاري ، وأخرى بالإغراء وتشجيع المهزوم على تقليد المنتصرين . أمام هذه التحديات الثلاثة وبسببها . . وتصدياً لها.. أو دوراناً من حولها . . كانت الحركات لليقظة والنهضة ، والاصلاح والتجديد، التي تفجرت من واقع هذه الأمة ، وانبثقت من عقلها وقلبها . ولقد اختلفت طبيعة الرد من قبل المفكرين العرب على هذه التحديات فاتخذت اتجاهات مختلفة :

١ ــ اتجاهات دينية سلفية تمثلت بالحركات الوهابية والسنوسية والمهدية ، التي أثرت إلى حد كبير في الفكر العربي الاسلامي ، وشكلت عاملاً من عوامل حركات اليقظة العربية التي واجهت بها الأمة العربية ، من منظور إسلامي ، التحديات التي فرضتها عليها قوى الأعداء . ولقد استطاعت هذه الحركات بالاعتماد على السلفية المعتدلة ، التي تنقي العقيدة من شوائب الشرك وشبهات الوسائط بين الإنسان وخالقه ، وبفتح باب الاجتهاد ، ورفض دعوى إغلاقه ، استطاعت أن تصنع مزيجاً فكرياً رفضت به فكرية العصور الوسطى المظلمة . . . واستطاعت كذلك بالانحياز إلى عروبة الخلافة . . . والحذر ثم العداء تجاه الترك العثمانيين ، فمهدت هذه الحركات لفكرة القومية العربية.(١)

---

(١)نفســه : ص ١٧٤ .

٢ — اتجاه آخر اقترب روّاده وأعلامه من الحضارة الأوروبية الحديثة ، فتأملوها بعقولهم ولمسوا الرّوعة والعظمة ، فيما حققته لأهلها من إنجازات . وكان أبرز روّاد هذا التيار وأعلامه ، كثيرين في الوطن العربي : رفاعة الطهطاوي ، خير الدين التونسي . وعلى عكس حركات التجديد السلفية، التي كانت تحذر مخالطة الأوروبيين ، فضلاً عن التفاهم معهم والأخذ عنهم ، لأنها كانت تعيش في إطار الفكر القديم الذي استقر منذ العصور الوسطى والذي يقسم الناس إلى (مؤمنين) و (كفار) . على عكس هذا الموقف دعا الطهطاوي إلى مخالطة الأوروبيين والتفاعل مع حضارتهم ، والاقتداء بهم والأخذ عنهم فيما لايخالف الشريعة والدين. . .ولقد قدّم لهذه النتيجة بمقدمات قسم فيها البشر تقسيماً جديداً لايقوم على معايير (الكفر) و (الإيمان) وإنما يقوم على معايير (التحضر) و (الخشونة) فالناس عنده مراتب: الهمل المتوحشون والبرابرة الخشنون ، وأهل الأدب والظرافة والتحضر والتمدن والتمصّر»(١) وهو يعتبر أنّ الصّلات التي عقدت بين مصر وبين الحضارة الأوروبية في عهد محمد علي ، واحدة من أهمّ الانجازات . ولو لم يكن لمحمد علي فضل سواها لكفاه فخراً ، لأنها هي التي جدّدت شباب الأمة ، وأعانتها على الانتصار على ذلك التحدي المتمثل في فكر العصور المظلمة « فلو لم يكن لمحمد علي من المحاسن إلاّ تجديد المخالطات المصرية مع الدول الأجنبية ، بعد أن ضعفت الأمة المصرية بانقطاعها المديد والسنين العديدة لكفاه ذلك ، فلقد أذهب عنها داء الوحشة والانفراد ، وأنسها بوصال أبناء الممالك الأخرى والبلاد ، لنشر المنافع العمومية ، واكتساب السبق في ميدان التقدمية»(٢) .

والطهطاوي ، إذ يواجه فكرية العصور الوسطى ، بالتفاعل مع الحضارة الأوروبية والأخذ عنها ، يمضي ناقداً تلك الفكرية القديمة ، فهو يدعو إلى حماية الدين ، والاعتزاز به ، ولكنه يكره التعصّب له ، وخاصة إذا كان هذا التعصب من الدولة (ومن الأشياء التي ترّتبت على الحرية عند الفرنساوية . ، أن كل إنسان يتبع دينه

---

(١) الطهطاوي ، رفاعه : الأعمال الكاملة ، جـ٢ ، ص ١٦ .

(٢) المصدر السابق : جـ١ ، ص ٥٠٦ — ٥٠٧ .

الذي يختاره يكون تحت حماية الدولة ، ويعاقب من تعرّض لعابد في عبادته . ولايجوز وقف شيء على الكنائس أو إهداء شيء لها إلاّ بإذن صريح من الدولة ، وكل فرنساوي له أن يبدي رأيه ، في مادة السياسات ، أو في مادة الأديان ، بشرط ألاّ يخل بالانتظام المذكور في كتب الأحكام . كل الأملاك على الإطلاق حرم لاتهتك، فلا يكره إنسان أبداً على إعطاء ملكه ، إلاّ لمصلحة عامة ، بشرط أخذه قبل التخلية ، قيمته ، والمحكمة هي التي تحكم بذلك»(١) . ومن ثمّ يقول: الملوك إذا تعصّبوا لدينهم وتداخلوا في قضايا الأديان ، وأرادوا قلب عقائد رعاياهم المخالفين لهم ، فإنما يحملون رعاياهم على النفاق ، ويتعبدون من يكرهونهم على تبديل عقيدته، وينزعون الحرية منه ، فلا يوافق الباطن الظاهر ، فمحض تعصب الإنسان لدينه، لإضرار غيره لايعدّ إلاّ لمجرّد حميّة.أمّا التثبّت بحماية الدين ، لتكون كلمة الله هي العليا ، فهو المحبوب المرغوب »(٢) .

ولقد دعا الطهطاوي إلى الليبرالية السياسية ، متصدّياً لنمط الحكم الشرقي في التفرّد بالسلطة والاستبداد بمقاليد الأمور ، فهو يغري الحاكم بحكم شعب من الأحرار الطائعين اختياراً ، لأنهم أفضل من العبيد الذين يخضعهم الخوف للسلطان « فمن ملك أحراراً طائعين ، كان خيراً ممّن ملك عبيداً مروّعين»(٣) وهو يدعو قومه إلى نمط الحرية كما عرفته المجتمعات الأوروبية المتحضرة المتقدمة يومئذ . « ذلك لأن حقوق جميع أهالي المملكة المتمدّنة تقوم على الحرية ، والإنسان الحرّ يباح له أن ينتقل من دار إلى دار ومن جهة إلى جهة ، بدون مضايقة ولا إكراه مكره ، وأن يتصرف كما يشاء من نفسه ووقته وشغله ، فلا يمنعه من ذلك إلاّ المانع المحدّد بالشرع (القانون) — أو السياسة ، ممّا تستدعيه أصول مملكته العادلة . . . ومن حقوق الحرية : أن لايجبر الإنسان أن ينفى من بلده أو يعاقب فيها إلاّ بحكم شرعي — (قانوني) أو سياسي مطابق لأصول مملكته ، وأن لايضيّق عليه في التصرف

---

(١) الطهطاوي ، رفاعه : أوردها عزة قرني في كتابه العدالة والحرية ص ٤٧ ، راجع تخليص الابريز ، للطهطاوي ، ص ٨٣ .

(٢) الطهطاوي ، رفاعه : الاعمال الكاملة ، جـ١ ، ص ١٢٥ ، راجع مناهج الالباب ، الفصل الثاني .

(٣) المصدر السابق : جـ٢ ، ص ٤٧٤ .

في ماله كما يشاء ، ولايحجر عليه إلاّ بأحكام بلده ، وأن لايكتم رأيه في شيء، بشرط أن لايخلّ بما يقوله أو يكتبه بقوانين بلده»(١) .

هكذا كان رفاعة رأس تيار متميّز واجهت به الأمة العربية في مطلع العصر الحديث مافرضه عليها أعداؤها من التحدّيات .

أمّا خير الدين التونسي ، بالمغرب العربي : فقد كان خير ممثل لذلك التيار الذي قاده رفاعة الطهطاوي . . . وفي عصر خير الدين ، وموقعه كان تجاهل التأثير الأوروبي ضرباً في المحال . . . . ففرنسا كانت قد احتلت الجزائر منذ ١٨٣٠ ، وشرعت تمدّ نفوذها في جميع شؤون الأحوال الداخلية للبلاد . وكان خير الدين مثل الطهطاوي ، من دعاة الخروج بالبلاد من عزلة القرون الوسطى وكسرها حاجز العزلة عن الحضارة الحديثة ، ونصيراً للتّتلمذ على يد الحضارة الأوروبية : «لايتهيأ لنا أن نميز مايليق بنا إلاّ بمعرفة أحوال من ليس من حزبنا . . . فالدنيا بصورة بلدة متّحدة ، تسكنها أمم متعددة ، حاجة بعضهم لبعض متأكدة»(٢) .

وخير الدين ، لايدعو إلى الاستسلام أمام هذا التيار الحضاري الأوروبي الزاحف ، وإنّما يطلب الوقوف منه موقف الانتقاء ، بحيث يأخذ العرب من أوروبا ما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية ، وما يحقق المصالح المتجددة . فهو يلحّ أن نأخذ من أوروبا العلوم والمعارف ، وتنظيماتها السياسية ، هذه التنظيمات التي لابدّ من أن تكون مؤسسة على العلم والحرية . فهو يدين الاستبداد بالسلطة ، وحكم الفرد « والمهـمّ أن لايطلق أمر الوطن لإنسان واحد ، كائناً من كان ، وعلى أي حال كان»(٣) . فهو يدعو إلى إحياء هيئة أهل (الحل والعقد الإسلامية) . . وفي مذكّراته يؤيّد مجالس نيابية بالانتخاب العام ، ويلحّ على تقييد جهاز الدولة بالقوانين ، سواء منها تلك التي تنظم علاقة الرعية بالدولة . ، أو العلاقة بين المواطنين ، بعضهم البعض . (فالشريعة لاتنافي تأسيس التنظيمات السياسية المقويّة لأسباب التمدن

---

(١) المصدر السابق : ص ١٨٤ .

(٢) التونسي ، خير الدين : اقــوم المسالك ، (المقدمة) ، ص ٨٢ .

(٣) المصدر السابق : ص ١٢٠ .

ونموّ العمران ... وإنّ ملك الإسلام مؤسس على الشّرع ، الذي من أصوله وجوب المشورة ، وتغيير المنكر . والعلماء أعرف الناس به ، كما أنّ الوزراء أعرف بالسياسة ومقتضيات الأحوال . . . وأن الذين يطلبون من الدولة إطلاق الحرية ، بمقتضى قوانين يكون تأسيسها وحمايتها في مجلس مركّب من أعضاء تنتخبهم الأهالي ، ويلحّون في ذلك . . . إنما يطلبون أمراً هو من أعظم الوسائل في حفظ نظام الدول ، وقوة شوكتها ، ونموّ عمران ممالكها ، ورفاهية رعاياها . . . »(١) . والتونسي يرى أن لمجالس النواب هذه ما يقابلها في التجربة السياسية الاسلامية ، فإذا كانت هذه المجالس تسمى عند الأوروبيين بمجالس النواب ، فهي تسمىّ عندنا بأهل (الحلّ والعقد»(٢) والحرية السياسية في مفهوم خير الدين تطلب الرعايا للتداخل في السياسات الملكية والمباحثة فيما هو أصلح للمملكة ، ولكن من خلال مقابل إسلامي لمفهوم الحرية ، فيقول : « وهذا على نحو ماأشير إليه بقول الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) (من رأى منكم فيّ اعرجاجاً فليقوّمه) يعني انحرافاً في سياسته للأمة ، وسيرته معها»(٣) وعلى مايبدو ، أنّ خير الدّين لم يفهم معنى الانتخاب ، وأهميّته ، ودوره في الحياة الديمقراطية ، وهو يعتبر أن مهمة المواطنين أو (الأهالي) تنتهي عند حدود اختيار الممثلين ، وإذا كان قد بقي وراء ذلك للعامة شيء آخر يسمى حرية المطبعة»(٤). وهو يعني بذلك حرية الرأي أو حرية التعبير . ويربط خير الدين بين الحرية السياسية والحرية الاقتصادية على النّحو الذي تكاملت به الليبرالية في أوروبا القرن التاسع عشر « فكمال الحرية هو الذي يجعل المحترف آمناً من اغتصاب شيء من نتائج حرفته . . فما ينفع الناس كون أرضهم خصبة كريمة المنبت ، إذا كان البارز فيها لايتحقق حصاد ما زرع . . . ولاشك أن العدوان على الأموال يقطع الآمال ، وبقدر انقطاع الآمال تنقطع الأعمال . . . أمّا الحرية الاقتصادية ، فإنها تُفضي إلى تعاضد الجمعيات المتجرّبة . . . والإقبال على تعلم الحرف والصنائع ،

(١) المصدر السابق : ص ٨٦ .

(٢) راجع مقدمة اقوم المسالك ، لمن زيادة ، ص٦٢.

(٣) : المصدر السابق : ص ٦٢ .

(٤) نفسه : ص ٧٥ .

فالجمعيات (الشركات) تتّسع دوائر رؤوس الأموال ، فتأتي الأرباح على قدرها. أمّا غياب هذه الحرية ، فإنه يفضي إلى الانكماش الاقتصادي . . . وبالجملة ، «فالحرية إذا فقدت من المملكة تنعدم منها الرّاحة والغنى ، ويستولي على أهلها الفقر والغلاء ، ويضعف إدراكهم وهمّتهم ، كما يشهد بذلك العقل والتجربة»(١) .

وكما حدث في التجربة الليبرالية (الأوروبية) عندما تكاملت الحرية السياسية الّتي جسدتّها ونظمتها المؤسسات السياسية والحرية الاقتصادية الرأسمالية ، وحرية التفكير والتعبير والبحث العلمي ، الذي أسهمت في تنمية المعارف وتقدّم العلوم . . . كما حدث في هذه التجربة المتكاملة ، أراد خير الدين لدعوة الحرية الّتي بشرّ بها أن تكون متكاملة في الشرق .

٣ً — **اتّجاه سلفيّ عقلانيّ** ، كان يتزعمه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في مصر ،وعبد الرحمن الكواكبي، في سورية ، وعبد الجميد بن باديس من الجزائر ، وغيرهم .وقد دعا هذا التيار إلى تحرير العقل وإصلاح الدين .

لقد قام هذا التيّار بمواجهة فكرية العصور الوسطى ، المحافظة والجامدة واللاّعقلانية والّتي اقتنع أصحابها بالجمع والتصنيف والتدوين ، وخاصة للتّراث غير العقلاني . إذ ، لابدّ من تجديد الدّين ، وكذلك لابدّ من النظر في شأن المؤسسات الّتي تهيمن على تدريس الدين . ومن هنا جاءت محاولات محمد عبده ، ومعارفه من أجل إصلاح التعليم في الأزهر « إن كان لي حظّ من العلم الصحيح الذي يذكر ، فانني لم أحصّله إلاّ بعد أن مكثت عشر سنين أكنس من دماغي ما علق فيه من وساخة الأزهر . وهو إلى الآن لم يبلغ ما أريد له من النظافة » (٢) .

ولم تكن الحرية السياسية ، في نظر هذا التيار التجديدي ، انفلاتاً من مصالح

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٠٩ — ٢١١ .

(٢) عبده ، محمد : الاعمال الكاملة ، جـ٢ ، ص١٧٨ — ١٧٩ .

الأمة ، بل التزاماً بها ، ولا كانت تخفقاً من الأعباء ، بل كانت إمعاناً في المزيد من الأعباء الجماهيرية ، كانت تحريرا للذات من قيود الاستبداد ، يقول الكواكبي: « فان الإنسان الحرّ : مالك لنفسه ، ومملوك لقومه تماماً » (١) . ونحن إذا قسنا حياة الحرية بواقع الاستبداد ، ووضعنا في الاعتبار الثّمن الغالي والضريبة العالية التي يدفعها الإنسان في سبيل الحرية ، وجدنا الحرية ، مع ثمنها الغالي ، أنفع ، بل و « أرخص » من الاستكانة للاستبداد ، وما يصحبه من توهّم ، أننا قد آثرنا السلامة ، واقتصدنا في التضحيات ... فخسائر الإنسان ، فرداً وأمة ، في ظل الاستبداد لاتقاس بما يقدّم في سبيل الحرية من تضحيات . وتعقبها ثمرات تستعصي على العدّ والوزن والقياس ، ذلك « إنّ الهرب من الموت أو طلب الحياة ، حياة ... وإن الخوف من التّعب ، تعب . والإقدام على التعب راحة . وإن الحرية هي شجرة الخلد ، وسقياها قطرات من الدّم المسفوح » (٢) كما يقول الكواكبي .

هكذا واجه هذا التيار التجديدي تحدّي الاستبداد بالسلطة ، والتفرّد بأمر الأمة... وهو التحدي الذي تجسّد في تراث العصور الوسطى وواقع الدولة العثمانية فأدانه، وحاكمه إلى تراث العرب الأول في الحرية ، والفكرة الاسلامية الأولى في الشورى والديمقراطية.. ثم نظر في أسرار تفوّق الخصم الجديد ، أوربا الاستعمارية ، فوجد الحرية والديمقراطية أحد أسرار هذا التفوّق ، فدعا إلى استلهام تراثها في الحرية والشورى ، والاسترشاد بتجزبة أوربا في الديمقراطية ، تصديقاً لتحدي الاستبداد، وأخذاً بأسباب الانعتاق من قفص الاستعباد العثماني والاستعمار الأوربي على السواء

ولقد كان الأفغاني رائد هذا التيار ، وكأنّه على موعد مع تلك العاصفة التي اجتاحت بها أوربا أقطار العرب وديار الإسلام . وأمام هذه العاصفة انهارت قلاع ، وخارت عزائم ، وتسرّب اليأس إلى كثير من النفوس ، فأخذ هذا التيار بزرع الأمل ، وتأكيد حتميّة النصر في قلوب الجماهير العربية ، والإسلامية . ولذلك وجدنا

---

(١) الكواكبي ، عبد الرحمن : الأعمال الكاملة ، ص٢١٥ .

(٢) المصدر السابق : ص ٢٠٦ .

الأفغاني يؤذّن في الأرجاء : « لقد أوشك فجر الشرق أن ينبثق ، فقد ادلهّمت فيه ظلمات الخطوب ، وليس بعد هذا الضيق إلاّ الفرج ... إنّ هذا الشرق ، وهذا الشرق لايلبث طويلا حتى يهبّ من رقاده ، ويمزّق ماتقنّع وتسربل به هو وأبناؤه من لباس الخوف والذّل ، فيأخذ في إعداد عدة الأمة الطالبة لاستقلالها ، المستنكرة لاستعبادها » .

ولقد وضع الأفغاني انطلاقاً من عقيدة الجهاد الاسلامية ، مهمة التصدّي للاستعمار الانكليزي في اطار الواجبات والفروض الدينية ، فضلا عن الفرائض الوطنية، ونبّه الناس إلى أنّ تخاذل السلطة والسلطان العثماني عن قيادتهم في هذا السبيل لن يغيّر من وجوب فرض دين ، وفرض وطنية . وعلى غير المسلم فرض وطنية، ومن ثم فهو فرض على الجميع « فكلّنا نعلم أنّ جميع المسلمين وعموم الوطنيين يرون من فروض ذمتهم : السعي في معاكسة سير الإنكليز . وإقامة الموانع في طريقهم بقدر الطاقة والإمكان ، قياماً بما يوجبه الدّين والوطن ، لا يحتاجون في الانبعاث بهذا العمل الشريف إلى أمر بسلطاني ، فان الشريعة الالهية والنواميس الطبيعية في كل ملّة ، وكل قطر من أقطار الأرض تطالب كلّ شخص بصيانة وطنه . والذّود عن حوزته ، وتبيح الموت دونه في مدافعة الباغين عليه » (١) .

ثم يلتفت الأفغاني إلى قومه ، فيتساءل تساؤل المنكر والمستنكر ، استنامتهم عن مجاهدة الاستعمار ، وهم من هم ، وتراثهم شاهد على مجدهم « أنرضى ونحن المؤمنين ، وقد كانت لنا الكلمة ، أن تضرب علينا الذلة والمسكنة ، وأن يستبدّ في ديارنا وأموالنا من لايذهب مذهبنا ، ولا يرد مشربنا ، ولا يحترم شريعتنا .... بل كلّ همّه أن يسوق علينا جيوش الفناء حتى يخلي منّا أوطاننا ، ويستخلف فيها بعدنا ، أبناء جلدته والجالية من أمته » (٢) . ومنذ البداية ، يحدّد الأفغاني أنّ التصدي للاستعمار المسلح بالقوة ، إنّما يكون بالثورة ، والحرية والاستقلال أعزّ من أن تحصل عليها الأمم بغير سبيل الثورة .... وإذا صحّ أنّ من الأشياء ماليس يوهب،

---

(١) الأفغاني ، جمال الدين : الأعمال الكاملة ، ص ٥٠١ .

(٢) المصدر السابق : ص ٣٥٦ .

فأهمّ هذه الأشياء ... الحرية والإستقلال ... فهاتان النعمتان إنّما حصلت، ر حصل عليه الأمم أخذاً بقوة واقتدار بجبل التراب منها بدماء أبناء الأمة الأمناء ، أولي النّفوس ، والهمم العالية » . (١) ولقد انطلق هذا التيار في دعوته لتجديد الحضارة العربية من عدّة منطلقات ، منها ماضي الأمة العربية ، الذي يشكّل مزاجه الحضاري مقامات تكوينها ، والعودة بالدين إلى أصوله الأولى ، كما كانت في أيّام الرسول العربي (ص) وخلفائه الراشدين « فإنّ الظهور في مظهر القوة ، لدفع الكوارث ، إنّما يلزم له التمسّك ببعض الأصول التي كان عليها آباء الشرقيين وأسلافهم ، وهي ماتمسّكت به أعزّ دولة أوربية » (٢) .

وهذه الأصول ، كما يقول محمد عبده « هي التي ستجعل الأرض ، إنساناً وشعباً ، ممهّدة للاصلاح ، فالناس سيصغون للمؤذّن ، ويلبّون نداءه ، لأنّه يؤذّن فيهم من داخل سور مدينتهم ، كما يقال ، وليس من خارج السور .... ولدعوته هذه إلى التجديد والاصلاح في قلوبهم وعقولهم قواعد ومقدّمات لها عندهم احترام شديد .. وبعبارته : « فهذه سبيل لمريد الاصلاح في المسلمين لامندوحة عنها ، فإنّ إتيانهم من طريق الأدب والحكمة العارية عن صبغة الدّين ، يحوجه إلى إنشاء بناء جديد ، ليس عنده من موادّه شيء ، ولا يسهل عليه أن يجد من عمّاله أحداً . وإذا كان الدين كافلاً بتهذيب الأخلاق ، وصلاح الأعمال وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها ، ولأهله من الثقة فيه مابيّناه ، وهو حاضر لديهم . والعناء في إرجاعهم إليه أخفّ من إحداث مالا إلمام لهم به ، فلمَ العدول عنهم إلى غيره ...؟» (٣) . وهذا التيار يستعين بالدين . وبتجديده في تحريك الأمة إلى التجدّد الحضاري . يقول محمد عبده : « لو رزق الله المسلمين حاكماً يعرف دينه . ويأخذ بأحكامه لرأيتهم قد نهضوا . والقرآن الكريم في إحدى اليدين ، وماقرر الأوّلون وما اكتشف الآخرون في اليد الأخرى ، ذلك لآخرتهم ، وهذا لدنياهم ، ولساروا يزاحمون الأوربيين فيزحمونهم » (٤) .

---

(١) المصدر السابق : ص ٤٧٨ .

(٢) نفسه : ص ٤٥٣ .

(٣) عبده ، محمد : الأعمال الكاملة ، جـ٣ ، ص ٢٢١ .

(٤) المصدر السابق : ص ٥٣٣ .

وكما خالف هذا التيار السّلفيّة اللاعقلانية ، وغير المستنيرة ، تلك الّتي وقفت عند ظواهر النصوص ، اختلف كذلك وخالف التيار الذي انبهر بحضارة الغرب ، فدعا إلى أن نبدأ من حيث انتهى الغرب . وأن نسلك نفس الوسائل والوسائط. والأفغاني يوجّه الانتقاد إلى هذا التيار « إنه لاضرورة في إيجاد المنفعة ، إلى اجتماع الوسائط وسلوك المسالك الّتي جمعها وسلكها بعض الدول الأخرى ، ولا ملجأ للشرق في بدايته أن يقف موقف الأوربي في نهايته ، بل ليس له أن يطلب ذلك ، وفيما مضى أصدق شاهد على أنّ من طلبه فقد أوقر نفسه وأمته ، وقرأ أعجزها وأعوزها » (١) . والأفغاني يرى في هذا التيار الغربي الذي استحكمت به (عقدة الأوربي) خطراً يفتح للاستعمار في حياتنا ثغرات « إنّ وطأه على الشرق أدّى إلى تهجم أولي المطامع من الغربيين ، وتذليل الصعاب لهم ، وتثبيت أقدامهم ، هم أولئك الناشئة ، الذين بمجرد تعلّمهم لغة القوم والتأدب بأسفل آدابهم ، يعتقدون أنّ كل الكمالات ، إنما هو فيما تعلمونه من اللسان ، على بسائطه ، وفيما رأوه من بهرج مظاهر الحالات ، وقراءة سير ، وسير من قطع مراحل الغربيين في سبيل الأخذ في ترقية أمتّه ، بدون أن يسبروا من ذلك غوراً ، أو يفهموا لتدرّجهم معنى . ويعتقد الناشيء الشّرقي أنّ كل الرزائل ودواعي الحطّة ، ومقاومات التّقدم ، إنّما هي في قومه ، فيجري مع تيار غريب من امتهان كلّ عادة شرقية ، ومن كلّ مشروع وطني تتصدى له فئة من قومه أو أهل بلده ، ويأنف من أي عمل مالم يشارك فيه الأجنبي » (٢) .

فالتمدن إذن ، نبت طبيعي ، ونموّ طبيعي في نظر هذا الاتجاه ، وليس نقلا وتقليداً بحسب المقلّد الضعيف .. وهو إن سلك هذا دمّر إمكانياته الضعيفة ، وربط واقعه بعجلة الأقوياء ربط تبعيّة واستغلال ... وبذلك يصبح التقليد والمقلدون ثغرات لنفوذ الأعداد وطلائع جيوش الغالبين ، وأرباب الغارات .

فلا سلفيّة الحالمين بالعودة إلى العصور الخالية ، وصبّ المجتمع في قوالبها ،

---

(١) الافغاني ، جمال الدين : الاعمال الكاملة ، ص ٥٣٣ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٩٠ .

ولا قسر الأمة العربية ، ذات الحضارة المتميزة ، على ارتداء عباءة الحضارة الأوربية– على حدّ تعبير محمد عبده « ولقد خالفت بدعوتي رأي الفئتين اللتين يترّكب منهما جسم الأمة . طلاب علوم الدّين ومن على شاكلتهم ، وطلاب فنون العقل ومن على شاكلتهم ، ومن هم في ناحيتهم » . لأنّ في تقليد الغرب فضلاً عن شوائبه وعيوبه ... فيه ماهو أخطر وأعظم .. فيه تحقيق الحلم القديم لأعداء الشرق ، قدامى ومحدثين ، وعلى امتداد القرون والحلقات والموجات في هذا الصراع الحضاري القديم ، حلمهم في حسم هذا الصراع لمصلحتهم باحتواء الشرق العربي حضارياً . وأيضاً ففي العودة إلى القديم ، والجمود عند صياغته الفكرية ، مافتح ويفتح للغرب الاستعماري تلك الثغرة التي استعمر فيها البلاد ،وحاول ويحاول احتواءها حضارياً . فعدم استكانة الأمة ورضوخها للتقليد والخرافات ، وعدم اندماجها وتبعيّتها للغرب . هي مهمة التجديد عند هذا التيار .

٤ – التيّار العلميّ ، اتجاه علمي يمثّله شبلي شميل ، وفتح الله مرّاش ،ويعقوب صروف ، وفرح أنطون ... وغيرهم . تأثر هؤلاء بمذهب دارون والأفكار التقدمية ، ومنها الاشتراكية الإصلاحية ، وألحّوا جميعاً على أهمية العلم لرقيّ المجتمعات .

ويرى شبلي شميل إنّه يمكن أن يجنوا من العلوم الطبيعية « أو الفلسفة المادية » من فوائد سياسية متعددة « أمّا الفوائد السياسية من العلوم الطبيعية والفلسفة المادية فكثيرة ... وأقلّ مافيها معرفة الانسان نفسه بالنسبة إلى أمثاله ، وما له من الحقوق ، وماعليه من الواجبات . فان الانسان البالغ شيئاً من هذه الحرية الصحيحة ، لايعتقد العصمة للقوانين التي وضعها البشر ، بل يعتبرها على حدّ المبادىء الفائضة في تعاليمهم ، والمؤثرة في فطرتهم ، فلا يهاب ملكاً لصولجانه ، ولا شريعةً لإجماع الناس عليها ، إلاّ من حيث مايراه نافعاً للهيئة الاجتماعية ، مؤيداً لحقوقها .. » (١). ومن فوائدها السياسية أيضاً أنّها تعلمنا أنّ الشرائع والقوانين من وضع بشريّ ،

---

(١) موسى ، منير مشابك : الفكر العربي في العصر الحديث ، ص ٦٩ .

وهي نسبية تابعة للزمان أو العصر ، وما ينطبق على عصر لاينطبق على غيره ، لاختلاف أحوالهما وشؤونهما وأوضاعهما . ولا يمكن أن يقام العدل بشريعة ثابتة » (١) . ومثل هذه الشريعة يجب ألاّ تعدم جسدا تعبت فيه الطبيعة ملايين السنين ، ولا تخرب بيتاً ولا تهدم آمالاً لغرض غني ، ولا تضع أحكاماً إلاّ من أجل مصلحة المجتمع والهيئة الإجتماعية ، وقتل الحياة المعنوية أصعب من قتل الحياة الجسدية ، وقتل الحياة المعنوية سبب ثورة الخواطر في أكثر الممالك المتمدنة ، وتألّف العصب (الأحزاب ، والحركات السرية) . والايقاع بأهل السلطة ، فإنّ الظلم ، وضياع الحقوق لايصبر عليها ذوو النفوس الأبيّة » (٢) .

ويهاجم الشميّل الحكّام المتسلطين والظالمين والمستغلين « الذين جلسوا على منصّاتهم كالأرباب ، وداسوا الانسان تحت أرجلهم دوس التراب ، يأمرون وينهون ، وهم عن مصالح الناس لاهون ، وفي سفههم يمرحون ، يميلون إلى حيث يميلون .... هؤلاء الذين أصبح فيهم الصّحيح سقيماً ، والبريء جانياً ، والكليم مهاناً ...

ويرى الشميّل « إنّ الإنسانية قد نفت العصمة عن رؤساء الدين ، ولكنها لم تتمكّن بعد من نفيها عن هؤلاء الغاوين » (٣) .

ويرى الشميّل أن المناصب الرفيعة والمقامات السياسية العليا يجب أن تكون قائمة على «الاستحقاق الدالّ على غزارة العلم، وسعة الفضل » ، ويرى أنّ المقامات العالية تطمس البصائر ، لذلك يتوعد الظالمين بالثورة والإنتفاضة « فالعدل كل العدل في الانتقام من الظالمين ، وسيعلم الظالمون أيّ منقلب ينقلبون . إذ يأتي يوم تسودّ فيه منهم الوجوه وتخفق القلوب ، وتزهق الأرواح جزاء ماجنت أيديهم وماهم يفعلون ... » (٤) ، فالثورة للحقوق المهضومة من شأن المتعلم الواعي . أمّا الجاهل

---

(١) المصدر السابق : ص٧٠ ، راجع المجموعة ، ص ٥٦ .

(٢) نفسـه : ص ٧١ ، راجع المجموعة ، ص ٥٧ .

(٣) المصدر السابق : ص ٧١ .

(٤) نفسـه : ص ٧١ ، راجع المجموعة ، ص ٥٨ .

حقيقته ، فتنطلي الأوهام عليه ، وتهضم حقوقه حتى لايبقى لوجوده أثر ... ومما يدلّك على صحة ذلك ، أن الأمة الهائمة في قفار الوهم لاتكون شيئاً في الوجود بالنسبة إلى ملكها ، بل هو كل شيء ، وتاريخها ليس سوى تاريخ ملكها » (١) . ومثل هذا الملك « يذهب به الغرور إلى أن يتصوّر نفسه من طينة أرفع من طينة الأمة ، وإذ لايرى له من ضدّ ذي بال ، يسكر في خمرة مجده ، ويطمع في تيه ضلاله ، حتى يخيّل له أنّ مافي السموات والأرض مخلوق له ، أو هو صنع يديه ، وربّما نصب نفسه إلها في عيني الأمة ، فصدقته ، فيستبد في الرعيّة ، ولا شريعة له سوى إرادته ، ولا قانون سوى هواه ، فيستنزف ثروتها ، ويضعف قوتها ، ويقتل أولادها . وبالجملة ، يتصرف فيها تصرّف المالك في ملكه — والأمة التي هذا شأنها تتقوّض أركان استقلالها فتشخص إليها أبصار الطامعين ، وتمتدّ إليها أيدي الفاتحين ، ويسومونها ذلّ الاستلحاق ، وخسف الاستغراق . . . ومثل هذه الأمة لاتقوم لها قائمة ، وتعود إلى وحدتها واستقلالها « إلاّ بعد سقوط سلطان الأوهام ، وقيام تعاليم أصحاب الأفكار الحرة مقامها » (٢) . ويصف الشميّل الحالة التي بلغتها أوربا (بفضل سير العلوم الطبيعية) من عزة وشأن ، وصلاح الحال في الشرائع والأحكام فأسست حكوماتها على الشورى ، إلاّ ما كان منها باقيا تحت حكم تلك القيود ، «وصارت الأمة هي الحاكمة عوضا عن الملك ، وفي بعضها صارت جمهورية ، وهذه الهيئة هي الهيئة الحكومية المعدّة للمستقبل » (٣) . وجمهورية المستقبل هذه ، ستكون الجمهورية الحقيقيّة الديمقراطية ، «التي يتمّ فيها توزيع الأعمال على قدر المنافع العمومية بحيث تتوفّر معها المنفعة لكل فرد بدون أدنى تمييز مطلقاً ، والتي تتوفر معها قوى الاجتماع ، بحيث يقلّ التبذير والتفريط بهذه القوى ما أمكن » (٤) .

ويرى الشميّل إنّه « ربما لايطول الأمر ، حتى لاترى ملكا في كل أوربا .. » ومن ثمّ يتوعّد ملوك الشرق بالزوال بفضل الغرب والعلوم والصنائع « ولربما كان

---

(١) المصدر السابق : ص ٧١ ، راجع المجموعة ، ص ٥٩ .

(٢) نفسـه : ص ٧٢ ، راجع المجموعة ص ٥٩ .

(٣) نفسـه : ص ٧٢ .

(٤) نفسه : ص ٧٣ .

حظكم (الملوك) من ذلك في الشرق أطول جداً ، لولا الغرب باسطٌ فوقه يديه ؛ مزمع أن يقبض عليه ولا تعلّلوا النفس بما في التاريخ من سقوط بعض الأمم البازخة الشأن ، وقيام أمم أضعف منها ، ألقت إليكم تقاليد أحكامها ، وسلّمتكم زمام أمورها . فإنّه وإن حصل ذلك ، إلاّ أنّكم لن تبلغوا أمانيّكم لتوفر معدات التقدم في العلوم والصنائع ، وانتشار ذلك بواسطة الطباعة ، آثاراً لاتمحى. ولا تزول بزوال أمة من الأمم ، تخلفها أمة تكون في استعدادها أرفع منها شأناً ، وأعلى مكاناً » (١) .

ويهاجم الشميّل الدين ، وكأنه في نظره هو العلّة الوحيدة لشرور المجتمع الشرقيّ ، يبحث في أصله فيردّه إلى عاملين ، هما : حبّ الرئاسة في الرؤساء ، وارتياح المرؤوس إلى حبّ البقاء ، ويردّ كليهما إلى محبّة الذات « فالبخل والديانات وما شاكلها أصل واحد وقيامها في الدّنيا إنما هو لعاملين : حب الرئاسة في الرؤساء ، وارتياح المرؤوس إلى حبّ البقاء ، وكلاهما لما في الانسان من محبة الذات ، فسطا دهاة الناس على سابجي العقول منهم ، فساد البعض ، وسيّد على البعض الآخر ، وتمّ بذلك غرض الفريقين ، ولكن إلى حين » (٢) .

وردّ منبع الدين الأول والبدء إلى خوف الانسان ، يقول : « هو الهمجيّ من الأشياء التي تحيط به ذات القوى المسيطرة والغالبة ، والتي تهدّد حياته بالموت فنسب إلى هذه القوى (أو القوة) روحاً ، وجعل الروح إلها يشبهه ، فتقرّب إليه بالهدايا والأضاحي والقرابين ونشأت هذه الفكرة في أحلام الانسان البدائي » (٣) .

ويرى الشميّل أنّ المجتمعات يمكن أن تدار وتصلح على غير الدين ، بل ويرى الدّين علّة انحطاطها وتأخّرها : « فكون الإنسان يمكن قوام شأنه وصلاح حاله بدون الديانات .... بل لايصلح حال أمة إلاّ كلمّا ضعفت فيها شوكة الديانة ، ولا يقوى شأن الديانة إلاّ كلّما انحطّ شأن الأمة » (٤) .

---

(١) المصدر السابق : ص ٧٣ .
(٢) شميل ، شبلي : المجموعة ، ص ٤٣ .
(٣) المصدر السابق : ص ٥١ – ٥٢ .
(٤) المصدر السابق : ص ١٠١ – ١٠٢ .

ويهاجم الشميّل الاستبداد فيراه بأنّه يحوّل الناس إلى عبيد وأرقّاء . ويعلم النّاس على التملّق والرّياء للتقرّب من أصحاب السلطة . ويظهر ضرر جمود الشرائع الدينيّة من حيث إعاقتها للتقدّم الاجتماعي.... «وفي مثل هذه المجتمعات ، الحاجة ماسّة إلى ثورات تجري فيها الدّماء أنهاراً » (١) .

هذه الأفكار نابعة من إيمان الشميل بمذهب النّشوء والارتقاء .

أمّا فرح أنطون الذي لعب دوراً أساسيّاً في عملية الاستجابة العربية لتحدّي الغرب في مجال الفكر الاجتماعي والسياسي ، والذي تأثّر في كتابته عن (ابن رشد) بما كتبه (رينان) عن هذا الفيلسوف ، فقد كانت غايته موجّهة من خلال هذا الكتاب سياسيّاً واجتماعيّاً . إذ ، كتب على غرار دراسات شبلي شميّل ، واصفاً غرضه في الكتابة : « تقريب الأبعاد بين عناصر الشرّق ، وغسل القلوب ، وجمع الكلمة ... لا أن يبرهن الفريق الواحد للفريق الثاني أنّ دينه أفضل من دينه ، فهذا أمر قد مضى زمانه .... فهذا الزمان زمان العلم والفلسفة (الذي يقضي) بأن يحترم كلّ فريق رأي غيره ومعتقده » (٢) .

لقد أخذ فرح أنطون على عاتقه مهمّة تعريف القرّاء العرب بالمفكرين الغربيين وآرائهم ، وخاصة فيما يتعلق منها بشؤون الاجتماع والدين والسياسة ، تعييناً منه أنّ إصلاح الشرق العربي وتطورّه ، لايتمان إلاّ بعد الاطّلاع على أسباب التقدم الحاصلة في الغرب ورقيه ، والاستفادة منها بقدر المستطاع ، بما يتناسب والقضايا المطروحة في المجتمع العربي في ذلك الوقت . ولقد بدأ « انطون » بالتعريف على مفكري الغرب من خلال مجلة (الجامعة ١٨٩٩) فعرّف عن (جول سيمول) (وبرناردان دي سان بيار) و (واسكندرس دوماس) فعرض مسرحياتهم وأفكارهم وكذلك عرّف على مفكرين وفلاسفة أمثال (ماكس مولر) و (تولستوي) و (جون روسيكن) ، ومن ثم عرض أفكار (أرنست ريناك) حول (تاريخ الديانة المسيحية) ملخّصاً له كتاب (حياة المسيح) ، كما عرّف القراء أيضاً على العالم

---

(١) المصدر السابق : ص ١٠٣ .

(٢) انطون ، فرح : ابن رشد وفلسفته ، قدم لها ، دواوين الفكرة بيروت ، ط١ ، ص ١٦٠ ، من المقدمة.

الكيميائي (برتلو) والفيلسوف (فرنسيس باكون) و (وليم شكسبير) و (فكتور هوغو) . ولقد أثار رينان اهتماماً خاصاً لدى فرح أنطون ،وإعجاباً بالنزعة العقلانية التي يطرح على ضوئها أمور الدّين والعلم، والمجتمع ومسائلهما . وما تأثّره بابن رشد والكتابة عنه ، إلاّ لأنّ ابن رشد هو أهمّ المفكرين العرب الذين أعادوا للعقل مكانته » (١) .

إن المشكلة الرئيسية التي واجهها فرح أنطون هي مشكلة الأقليات الدينية ، تلك الأقليات التي كانت تحاول جاهدة أن تنتمي إلى كيان سياسي واحد يجمعها مع الأكثرية الاسلامية على قدم المساواة والحرية والعدالة الاجتماعية ، بهدف مواجهة اجتياح الحضارة الغربية للشرق على المستوى الفكري والسياسي والاجتماعي والعسكري على السّواء » (٢) .

انطلق فرح أنطون من شعارين يقوم كل منهما على ركنين : الله والوطن ، ثم الاتّحاد والتّرقي . وكان يزيّن بهما اسم (الجامعة) عن يمينها وعن يسارها : « إن الوقوف في وجه الغرب لايقوم بالنظر إلى الوراء ، والانغلاق ضمن الأطر والمفاهيم والقيم الماضية ، وإنّما بالتقدم المستمر والارتقاء في سلّم المدنية بالنظر إلى المستقبل ، وهذا يعني الانفتاح على الغرب والاستفادة منه بكل مايستطيع أن يطوّر ويحسّن في بناء الإنسان الشرقي ، والمجتمع الشرقي عامة ، وبالتالي فان مواكبة المدنية الحديثة القائمة على العقل والعلم والتكتيك بامكانها أن تشكل موقفاً راسخاً باستطاعته مواجهة الخطر الغربي بسلاح يتناسب مع طبيعة هذا الخطر . ولكن هذا لايكفي لنجاح الاستجابة ، لأن التفكك الديني والطائفي الذي كان يعانيه المجتمع العربي ، هو الذي أدّى إلى الاجتياح الغربي . وهو نقطة الضعف التي استفاد منها الغرب في وضع نيره على أعناق الشعب العربي بجميع ملله وطوائفه . وهذا مايبرّر دعوة فرح أنطون للمسلمين والمسيحيّين إلى الاتحاد ووجوب « تآلفهم كالبنيان

---

(١) المصدر السابق : ص ٨ .

(٢) نفســه : ص ١٧ .

المرصوص يشدّ بعضهم بعضا » (١) . ونتيجة ذلك جاءت فكرة الوطن عند فرح أنطون لتتوّج عملية الاتّحاد والتآلف ، ولتجمع قوى الأمة في مواجهةالعدوّ المشترك . ولكن ، « إذا كان الوطن يشكّل الرابط السياسي والقانوني والمادي لمختلف القوى، فإنّ فكرة الله تشكّل الرابط المعنويّ والروحي الذي تقوم عليه أخلاق الأمة ، وفضائلها ، كما تقوم عليه مبادىء الحق والواجب والمساواة » (٢) .

ويهدف فرح أنطون في النتيجة ، إلى فصل الدّين عن الدولة ، وإقامة مجتمع قومي أو وطني جديد .... تندمج فيه جميع الأديان والطوائف في وحدة قومية أو وطنية،ويجد فيه كلّ مواطن مكانه الاجتماعي والسياسي الذي تتساوى فيه الحقوق والواجبات ، لتشكل مجتمعاً واحداً وموّحداً لردّ غائلة الاستعمار الغربي الأوربي. ويرى فرح أنطون أنّ هناك خمسة أمور رئيسية تدعو إلى الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية :

الأمر الأوّل : « وهو أهمّها كلها ، إطلاق الفكر الإنساني من كلّ قيد خدمةً لمستقبل الإنسانية . إن الفصل بين العقل والقلب ، أي بين العلم والدين ، يستتبع في مجال الممارسة في المجتمع فصلا بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية . لأنّ الغرض الذي جاءت من أجله الأديان يختلف عن الغرض الذي نشأت الحكومات لتحقيقه. إنّ غرض الدين هو حثّ الناس على الفضائل وتعليمهم عبادة الله وفق شعائر وطقوس وقواعد تنص عليها الكتب المقدسة ، وتدعو إلى التقيّد بها ، مبادىء الدين وأصوله. أمّا غرض الحكومات فهو حفظ الأمن وتنظيم المجتمع وفق مايقره الدستور ، وما تأمر به القوانين ، فحرية الفرد أمام الحكومة والدستور تحدّدها مصلحة الجماعة ، وبالتالي « فالانسان مطلق الحرية في التفكير والتصرّف والقول والاعتقاد ، طالما أنّ ممارسة حريته هذه تبقى ضمن مبدأ احترام حرية الآخرين ومصلحتهم المشتركة » (٣).

وبمعنى آخر ، ليس من شأن الحكومة أن تفرض على الانسان معتقده وإيمانه

---

(١) المصدر السابق : ص ١٧ .

(٢) نفسه : ص ١٧ .

(٣) نفسه : ص ٢٤ .

وتقيّد فكره ضمن قواعد وطرق وتقاليد ، وهذا مايتعارض مع غرض الأديان « لأنّ في الأديان طرقاً مخطوطة وتقاليد موضوعة ومبادىء مسطورة يجب على المؤمن الاعتقاد بها . وإذا لم يعتقد بها استهدف للاحتقار وضياع الحق » (١) . وبالإضافة لذلك ، فإن للدين حقائقه المطلقة ، ولا يعترف بأية حقيقة منافية لحقائقه ومبادئه.

والأمر الثاني : الذي يدعو إلى فصل الدين عن الدولة ، هو « الرّغبة في المساواة في أبناء الأمة ، مساواة مطلقة ، بقطع النظر عن مذهبهم ومعتقداتهم ليكونوا جميعاً أمة واحدة »(٢) .

والأمر الثالث : وهو أنّ ليس من شؤون السلطة الدينية التدخّل في الأمور الدنيوية . لأنّ الدين يدخل في دائرة القلب ، أمّا تنظيم شؤون الدّنيا والمجتمع والسياسة فيدخل في دائرة العقل » (٣) .

والأمر الرّابع : هو « ضعف الأمة ، واستمرار الضعف فيها إلى ماشاء الله : مادامت جامعةً بين السلطة المدنيّة والدينيّة ... وذلك طالما أنّ السلطة السياسيّة في يد رجال الدين ، طالما أنّ الأمة ستبقى غارقة في العجز والجهل . لأن التقدّم الحضاري والثقافي في جميع الميادين ، إنّما يقوم على العلم والاشتغال فيه ، وليس على الدين والخوض في مناقشات عقيمة حول مبادئه ومفاهيمه . وإنّ الجمع بين الدين والسياسة يُضعف الدين نفسه ، إذ ينزله إلى حلبة السياسة ، ويعرّضه لجميع مخاطر الحياة السياسية ، ومزالقها » (٤) .

أمّا الأمر الخامس والأخير ، فهو : « استحالة الوحدة الدينية . وهذا أمر من أهمّ الأمور ، وهو أكبر الأسباب التي دعت إلى الفتن والاضطرابات في الإسلام والمسيحية . وإلى هذا السبب تُنسب كلّ الحوادث الدموية التي حدثت فيهما » (٥).

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٥ .
(٢) نفسه : ص ٢٥ .
(٣) نفسه : ص ٢٥ ، راجع كتاب الفكر العربي الحديث لمنير مشابك موسى ، ص ٩٦ – ٩٧ .
(٤) نفسه : ص ٢٥ .
(٥) نفسه : ص ٢٥ .

وفي هذا الصدد ينطلق فرح أنطون من تاريخ أوربا في القرون الوسطى ، ومن تاريخ العرب بعد وفاة الرسول (ص) ليصل إلى نتيجة يقول فيها . إنّ التعدّد والتنوّع يكمن في طبيعة البشر والكون والمجتمعات . ففي الأرض أمم كثيرة ومجتمعات متعددة وأجناس وأديان وعقائد مختلفة . وانطلاقاً من هذا الواقع لا يمكن أن تتوحّد الأمم على أساس الدين ، لأنّ الأديان والطوائف والعقائد تختلف في المجتمع الواحد، ولا سبيل إلى صهرها في مذهب واحد . إلا باعتماد القوّة ، وهذا ماحصل في التاريخ وفي أماكن مختلفة ، ولكن نتيجته السيّئة كانت واحدة : انقساماً في المجتمع وحروباً دينية وطائفية ، ومشارفة هذا المجتمع على الانهيار دون أن تتمّ الوحدة الدينية فعلاً. إنّ ما يمكنه تحقيق وحدة الأمم ، هو مفهوم الوطن ، حيث يتساوى الجميع أمام القانون القائم على تحقيق مصلحة الجماعة » (١) .

وقد أثارت أفكار فرح أنطون هذه ، في أيّامه ، ردود فعل لدى عدد كبير من المفكرين المسلمين ، وخاصة محمد عبده ، الذي كتب كتابه (الاسلام والنصرانية) (١٩٠٢) للردّ على فرح أنطون ، مظهراً فيه « أنّ الاسلام دين ودنيا،وأنّ الدولة في الاسلام دولة دينية ، لا انفصال فيها بين السلطتين السياسية والدينية ، أو السلطة الزمنيّة ، والسلطة الروّحية ، وأنّ الاسلام وحده ، يعبّر عن كامل الحقيقة الدينية المشتركة بين الأديان » (٢) . ولكنّ فرح أنطون ، يذكّر محمد عبده بأن العالم قد تغيّر اليوم ، فالدولة الحديثة لم تعد قائمة على الدين ، بل على أمرين : الوحدة الوطنيّة وتقنيات العلم الحديث . والعودة إلى صفاء الدين لاتؤدي إلى تقوية الدولة ، بل إلى إضعافها ، بل العودة إلى العلم والتكنيك هي التي تحقّق للدولة الحديثة قوّتها .... ويذهب إلى القول : إنّه لامدنيّة حقيقية ، ولا تساهل ، ولا عدل ، ولا مساواة ، ولا أمن ، ولا إلفة ، ولا حريّة ، ولا علم ولا فلسفة ، ولا تقدّم في الدّاخل ، إلاّ بفصل السلطة المدنية عن السّلطة الدينية » (٣) . ومع كلّ هذا « فقد بقي فرح

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٦ .

(٢) موسى ، منير مشابك : الفكر العربي في العصر الحديث ، ص ٩٨ .

(٣) أنطون ، فرح : فلسفة ابن رشد ، ص ٢٢٦ .

أنطون مخلصاً للدولة العثمانية » (١) . ودعوته كانت موجّهة إلى إقامة دولة عثمانية على أساس علماني . إلاّ أنّ دعوته التي سبقه إليها بطرس البستاني بزمن طويل (بفصل الدين عن الدولة) (٢) . كانت دعوة أوليّة ورشيميّة بالنسبة إلى عصره ، ولقد دلت أفكاره على أنّه كان شرقيّ النزعة ، عثمانيّ الهوى ، وغربي التفكير ، واشتراكيّ المذهب ، وكان في هذا كثير من الأصالة والجدّة والثورة في أيّامه . وقد كلّفه هذا كثيراً من النقد والهجوم والتهجم ، كان دائماً مستعداً كغيره من أصحاب هذا الاتجاه العلمي ، للردّ والمجادلة والمناقشة للذين خالفوهم في اتّجاهاتهم العلمية الثورية هذه .

رابعاً — الحرية والاستعمار

يرتبط الصراع ضد المستعمر في وطننا العربي في العصر الحديث بتبلور فكرة القومية العربية ، ووعي العرب لذاتهم ، وللكوارث التي أصابتهم على يد المستعمر الأجنبي ، سواء أكان المستعمر العثماني ، أم المستعمر الأوربيّ .

ويمكن القول ، إنّ تاريخ الحركة العربية السياسية القومية ضد الاستعمار ، يرتبط ارتباطاً شديداً بتاريخ العلاقات العربية التركية ، وبالذات في النّصف الثاني من القرن التاسع عشر . ذلك أنّها هي الفترة التي شهدت ضعفاً من الحكم الاستبدادي للسلطان عبد الحميد ومن سار على نهجه ، ترتّب عليه اشتداد موجة الرّفض العربية لصور الحكم العثماني بصفة عامة . وينصرف مفهوم الحركة العربية إلى التعبير عن معنيين : أحدهما واسع والآخر ضعيف . فأمّا المعنى الواسع ، والذي يسهل على الباحث اكتشافه في معظم الكتابات الخاصة بالتراث القومي ، سواء بالعربية ، أو الأجنبية ، فإنّه يترادف مع التيار الفكري والسياسي للقومية العربية ، الذي يتوسّع بعض الباحثين العرب في الحديث عن نشأته وجذوره ، فيعودون به إلى فترة الجاهلية لإثبات قومية العرب ، وسعيهم إليها من ذلك التاريخ . والبعض يتحدّث عن الجذور الإسلامية . وعموماً يختلط ، تحت هذا المعنى مفهوم القومية والعزوبة

---

(١) موسى ، منير مشابك : المصدر السابق ، ص ٩٩ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٠٠ .

بالحركة العربية كتعبير سياسي . وأما المعنى الضيّق ، والأكثر واقعيّة ، والمفيد للبحث العلمي ، فهو يشير إلى الواقع السياسي والإجتماعي الذي دفع العرب إلى الحديث عن ضرورة توفّر هوية سياسية لهم ، وأنّ لهم مصالح متناقضة أو مشتركة مع قوى سياسيّة واجتماعيّة أخرى .

وهذا المعنى ينطبق على بداية النشأة القومية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، حيث كانت القومية آنذاك ، عند مستوى التعبير عن حركة سياسية مناهضة للحكم التركي ، تبنّاها بعض الوجهاء العرب ، وساعدت الظروف السياسية والإجتماعية التي مرت بها السلطنة العثمانية آنذاك ، على إثرائها وتبلورها .

لقد كانت العلاقات بين العرب والأتراك ، تحت الحكم العثماني ، تقوم على عزلة من جانب العنصر الإسلامي عن العنصر العربي ، واهتمّ العثمانيون بجلب الثروات دون اندماج فعليّ في المجتمعات العربية . ورغم أنّ الحكم العثماني كان قد سمح لبعض العرب بالاشتراك في مؤسساته كالجيش والقضاء والإفتاء والدّيوان، إلاّ أنّ عوامل الوهم التي انتابت السلطنة في أواخر القرن التاسع عشر ، والتي كان للدول الغربية دور كبير فيها . جعلت حكامها المستبدين يزدادون استبداديّة ، رغبة في تقوية الامبراطورية وإعادة جمع شتات ولاياتها .

وفي ظل الاستعمار العثماني عانى العرب ضروباً من البلاء على أيدي كبار الملاك العثمانيين ، وقاسوا بسبب مشاحناتهم الداخليّة وصراعهم ضد الباشوات ، فكانت الأنقسامات الداخلية والأنظمة القبلية والاقطاع والتنافس بين العائلات التي كانت تتولى الحكم ، عوامل إضافيّة عملت على إضعاف السلطنة وتدهور قوّتها .

وهكذا بدأ العرب ، بكل فئاتهم . مع سبعينيّات القرن التاسع عشر يتذمرون من السياسة العثمانية . ووجد العرب أنّ من واجبهم أن يشدوا من أزر الحركات المضادة الداخلية في السلطنة ذاتها ، والتي كان الشباب التركي يقودها في الجيش والإدارة . وعندما وصل رجال الاتّحاد والترقيّ في عام ١٩٠٨ إلى الحكم في استنبول، وأسقطوا الحكم الاستبدادي للسلطان عبد الحميد، سرّ الثوّار العرب ، خاصة وأنّ كثيرين منهم كانوا على صلة بالحركة ، وعقدوا عليها الأمل في تحقيق الحقوق السياسية

للعرب . ولكن تبنّيها للأفكار القومية الطورانية ، وأخذها في تطبيق برنامج التّتريك ، حيث ركزت كل المزايا للعنصر التركي الخالص ، وشرّدت كثيراً من السياسيين العرب ورجال الدولة العرب ، الذين كانوا يعملون فيها ، متذرّعة بأن عناصر عربية كانت تعمل في بلاط السلطان عبد الحميد مثل (أبو الهدى الصيّادي وغيره ، وأن هؤلاء كانوا أجزاء من استبداديّة وفساد الحكم التركي القديم) (١) . فكانت النتائج التي أسفر عنها برنامج التّريك حافزاً قويّاً للعرب للتشديد على مطالبهم بالاستقلال التام للبلاد العربية ، وعاملا جديداً على توحيد قواهم . « فعندما اتّخذت تركيا الفتاة من الوطنية المتطرفة ، والتفوّق العرقي ، أساسا لبناء تركيا الجديدة ، تركيّا الموحدة ثقافياً وسياسياً ، كانت ردة الفعل عند العرب أنّهم راحوا يفكرون بمستقبل أوطانهم العربية تقريباً بالأسلوب ذاته » (٢) .

ولقد توافق نموّ الحركة السياسية العربية مع طور جديد من الحركة الثقافية في المشرق عموماً ، بعد الاتصال بالحضارة الغربيّة ، حيث انفتح العقل العربي على أفكار القومية والليبرالية والتطور الصناعي والمكتشفات العلمية الجديدة . ومن الواجب التأكيد على أنّ تبنّي العرب للأفكار القومية ، لم يكن تأثّراً مباشراً بالغرب ، كما تذهب بعض الدراسات فقط ، بل كان بالإضافة لذلك . بفضل واقع موضوعي خاص به سياسياً واجتماعياً . والروّاد الأوائل الذين حملوا لواء نشر الثقافة العربية . وبعث التراث اللغويّ والفكريّ العربي ، أمثال إبراهيم اليازجيّ . وبطرس البستاني وغيرهم . لم يكن اهتمامهم بذلك نتيجة تأثر مباشر بالمؤثرات الغربية فقط . ولكن الاتصال بالغرب أسهم بشكل كبير في أن جعل العرب يهتمون بماضيهم الإسلامي . أو ماقبل الإسلامي ، وأعادوا إليه أعتباره ، بعد أن ساءت صورة الفكر الاسلامي في عهد الحكم العثماني ، وبعد أن أهمل المسلمون ما كان عليه سلفهم الصالح . والحقيقة ، إنّ جهود الاصلاح الاسلامية التي تناولناه بدراستنا هذه ، قد نظر إليها الكثير من الباحثين على أنّها إسهام كبير في بلورة الفكر القومي العربي . وذلك كونها هدفت

(١) ليس ، السيد : تحليل مضمون الفكر القومي العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط بيروت ، لبنان ، ١٩٨٠ ، ص ٣٨ .

(٢) المصدر السابق : ص ٣٩ .

إلى العودة بالإسلام إلى عصره الذهبي ، أي العودة بالإسلام إلى جذوره العربية الأصلية) (١) . ولا شك أنّ الاتصال بالغرب أتاح للعرب التّعرّف على وسائل الحياة النيابيّة ، فتعرفوا على الدساتير والبرلمانات . والأهم من ذلك، أنّ المثقفين العرب أخذوا ينقلون الفكرة الحزبيّة إلى واقعهم السياسي والاجتماعي ، فقامت الأحزاب القوميّة ، والإصلاحية . سواء منها مااتسم بالصبغة القومية ، أو ما كان متعلّقاً بوطن معين .

إن الحالات التي يرتكز حولها التحليل بخصوص مضمون الفكر القومي في الفترة الممتدة تقريباً منذ منتصف القرن التاسع عشر ، حتى نهاية الحرب العالمية الثانية ، إنّما تعكس إلى حدّ كبير ، الآمال والطمّوحات العربية ، والعقبات التي واجهت الحركة العربية في طريقها نحو القومية العربيّة . كما أنّها تمثّل الواقع الاجتماعي والسياسي للعرب آنذاك .

بشكل عام ، يسود الاعتقاد بين المفكرين ، أنّ العرب لم تتوفر لديهم قناعة بأنهم أمّة واحدة ، وأنّ هذه الأمة يجب أن تكون مستقلة ومستجدّة ، إلاّ في بدايات القرن الحالي . لكنّنا نجد إذا ماتوغّلنا بعيداً في الماضي ، أنّ العرب كانوا دوماً يحسّون إحساساً فريداً، ويعتزون اعتزازاً خاصّاً بلغتهم، وأنه كان لهم، قبل الاسلام إحساس (عرقي) أي نوع من الشعور بأن هناك ، وراء منازعات القبائل والعائلات ، وحدة تضم جميع الناطقين بالضّاد ، المنحدرين من القبائل العربية . فكانت لكل قبيلة (شجرة عائلة) مشتركة ، معروفة ومقبولة لدى الجميع ، ولا فرق بالنسبة لوضوعنا هنا ، أكانت حقيقيّة أم وهمية » (٢) .

وكان للعرب نصيب خاص من تاريخ الإسلام ، لابل جوهر تكوينه . فالقرآن كان عربياً ، والنبي كان عربياً ، ودعوته الأولى كانت موجهة إلى العرب ، وكان العرب (مادة الاسلام وقوته وقدرته التي بواسطتها انتشر وقوي سلطانه ، كما أصبحت اللغة العربية ، وبقيت لغة العبادة والفقه والشرع ، ومع أنّ التمييز الحادّ الذي كان قائماً في البدء بين الطبقة العربية الحاكمة ، وبين المهتدين الجدد ، تضاءل

---

(١) المصدر السابق : ص ٤٠ ، راجع كتاب البرت حوراني (الفكر العربي في عصر النهضة) ص ٣١٢ .
(٢) حوراني ، البرت : الفكر العربي في عصر النهضة ، ص ٣١٢ .

فيما بعد ، فإنّ الشعور بالفارق العرقي ظل مستمراً بالواقع وراح يتجلى ، لافي المجادلات الأدبية حول الشعوبيّة فحسب ، بل أيضاً في الصرّاع من أجل السلطة الكامنة وراءها . وعندما انتقلت السلطة آخر الأمر إلى الأتراك والجماعات المتسبة إليهم ، وصارت اللغة التركية ، لغة الحكم ،احتفظت اللغة العربية بمركزها الممتاز كلغة الثقافة الدينية والشرع ، أو بتعبير آخر لغة الدولة ، التي كانت من الوجهة الدينية عماد الشريعة ، فكانت بذلك الوسيلة التي بواسطتها استمرّ العرب يقومون بدورهم في شؤون المجتمع عامة .

ولمّا تفككت الامبراطورية العثمانية ، في القرنين الثامن عشر ، والتاسع عشر ، اتّسم التطور الطبيعي ، كما حدث غالباً في التاريخ ، ببعض الملامح القومية . ففي الرّبع الأخير من القرن التاسع عشر ، وأوائل القرن العشرين ، اندرجت البلدان العربية ، بشكل متزايد النّشاط ، في عمليّة تشكّل السوق العالمية ، واكتسبت هذه العمليّة طابعاً متعدد الجوانب ، وشاملا ، لما كانت مصحوبة ، من ناحية ، باتّساع التوسع المالي والإقتصادي والسياسي من جانب الدول الامبريالية ، وبتغييرات في الهيكل الاجتماعي والاقتصادي،وبتغلغل المدنّية البرجوازية الغربيّة في حياة المجتمع التقليدي . وكانت مصحوبة من ناحية أخرى بنشأة أو بتعزيز الحركات القومية في كل مكان .

وكانت المهمة الرئيسية أمام العرب الأكثر تطوّراً ، تتمثّل في التغلب على التخلف الاقطاعي وكسب الاستقلال القومي .

أمّا الخط العام لتطوّر الفكر الاجتماعي — السياسي ، فكان يسير في اتجاه تشكل ايديولجية برجوازية ووعي قو مي . وفي كافة مجالات الحياة الايديولوجية ، كان النضال يتّسع بين (القديم) الذي يرمز إلى النظام القائم منذ القدم — أي بين مفاهيم وأفكار المجتمع الشرقي ، بل والإسلامي بشكل خاص ، وبين (الجديد) أي الظروف والعادات والمؤسسات ، التي تستجيب لمفهوم الحاضر ، والرقيّ ، والمرتبطة بالثقافة الغربية على الأغلب . وكانت العناصر المتقدمة في المجتمع العربي مضطرّة آنذاك ، بشكل لم يسبق له مثيل في أيّ وقت من الأوقات ، إلى جلّ مسألة درجة

الضرورة ، وامكانية الجمع بين نزوعها إلى التقدم والاحتفاظ بالنظام الحياتي والقيم الثقافية المألوفة . وقد أولت هذه العناصر اهتماماً من الدرجة الأولى لنشر المعارف العلمانيّة ، والدعوة لمنجزات العلم والتقنية ، ونقد التقاليد العتيقة ، وإعادة النظر في المفاهيم الاسلامية بما يتماشى مع روح العصر . وأصبحت مشكلات الأخلاق والتربية وتحرير المرأة مثار نقاش حيويّ . وكانت مسائل الحياة السياسية تتميز بأهميّة خاصة . وقد أدّى التبرّم في ظروف الحياة إلى إثارة اهتمام خاص بمشكلات سلطة الدولة ، التي كانت مسألة رفاهية الرعايا ترتبط بها ارتباطاً تقليداً . « ولقيت أفكار الحريّة ونظريات النزعة الدستورية والنزعة البرلمانية في السبعينات والثمانينات انتشاراً واسعاً في الوطن العربي ، وبرزت مواقف معادية للأتراك عداء حادّاً . وفي حلّ مسائل الحياة الاجتماعية ، أظهر الأيدولوجيون العرب نزوعاً واعياً إلى الاستعارة ، والتمثّل بمنجزات الثقافة الغربية ، وبأشكال النظام السياسي الأوربي. وكان الظرف الاجتماعي البرجوازي جذّاباً بوجه عام ، بالنسبة للغالبية منهم ، الذين كانوا يميلون عادة إلى إضفاء السّمات المثاليّة عليه ، كما كانوا يحلمون بأن يحذو تقدّم شعوب الشرق حذواً أوربيّاً .

وبدأت المسألة القومية تتصدّر الحياة الاجتماعية شيئاً فشيئاً ، نتيجة الحرمانات الاجتماعية والتخلف الاقطاعي والنّير السياسي المرتبط بالمستعمر العثماني ، والغزاة الأوربيين والحكام المستبدين .

« وغالبيّة العلماء العرب والغربيين ، الذين درسوا مشكلات النزعة القومية، لاينظرون إليها إلاّ بوصفها مرحلة في تطوّر وعي الشعب »(١) . وبسبب الظروف الخاصة للتطور التاريخي في القرن التاسع عشر ، فقد تطوّر الوعي القومي في الكثير من الأقطار العربية ، حيث يستدلّ على ذلك من خلال الأنظمة السياسية والإدارية والأشكال المميّزة للاضطهاد القومي ، وعلى سبيل المثال في مصر ، وسوريا ، ولبنان ، وأفرزت الظروف المتباينة تكتيكاً متبايناً للقوى القومية . وهكذا فالدوائر التقدميّة السورية ، التي لم تكن تعاني من نير الدّول الأوربية الاستعمارية ، في تلك

---

(١) ليفين ، ز . ل : الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث ، ص ١٣٦ .

الفترة ، قد اعتمدت على هذه الدول في سعيها إلى التحرر من سيطرة المستعمر التركي ، بينما في مصر ، وفي المقابل ، فقد علّق القوميون آمالهم ، بوجه خاص على السلطان التركي ، في نضالهم ضد المستعمرين الإنكليز . وأدّى هذا ، على الصعيد الأديولوجيّ ، إلى إفراز نزعة قومية محليّة (مصرية ــ وسورية) وأيضاً نزعة قومية ، أو (القومية العربية) . وفي المرحلة التي نتناولها في البحث ، كان هناك ثلاثة أنواع من القوميّات ، نستطيع أن نستدلّ من خلالها على الصراع العربي ضدّ الاستعمار العثماني والأوربي ، والصراع العربي العربي .

أوّل هذه القوميات ، الدينية القائلة بأنّ على جميع أتباع الدّين الواحد أن يكونوا جماعة سياسية واحدة . كانت هذه الفكرة السياسية الأساسية التي هيمنت على هذه المنطقة . فالأمة الإسلامية ، كما تصوّرها المفكرون من دعاة الجامعة الإسلامية . والتي تقوم على روابط عاطفية ودينية كالثقافة وذكريات ماأنجزوه معاً في الماضي ، فضلا على المصالح الزمنية والمستقبلية المشتركة .

أمّا النوع الثاني من القومية ، فهوالقوميّة الإقليميّة ، فقد كان مألوفاً بالأخص في البلدان القديمة والمستقرة من أوربا الغربية ، وهو كناية عن الشّعور بالانتماء إلى جماعة واحدة من القاطنين رقعة محدّدة من الأرض والمتأصّلي الجذور في حبّ هذه الرقعة . وكان هذا الشعّور على أشدّه في تلك الأجزاء من الوطن العربي ، حيث يعيش في الرقعة الواحدة جماعة مستقرة فيها منذ زمن طويل ، وحيث تكون لتلك الرقعة حدود واضحة وتقليد متصل من الكيان الإداريّ أو السياسي القائم بذاته ، كما كانت الحال في مصر (الدعوة الفرعونية) وفي بلاد الشام (القوميون السوريّون) وفي جبل لبنان (القومية الفينيقيّة) وفي تونس (البرابرة) وكان هذا النّوع من القومية يثير حيثما وجد ، ذكريات البلد وسكاّنه في العصور القديمة ، كالفراعنة والفينيقيين ، والحثيّين ، وذلك لأنّ إعلان الانتماء إلى ماض قديم ، كان أحد السّبل للتهرّب من ماض أحدث ، ولأنّ هذا الماضي الأحدث كان يمثّل ، في معظم أجزاء المنطقة الاندماج في وحدات أوسع ، من القوميّات ، كالخلافة ، أو السلطنة العثمانية .

أمّا النوع الثالث والأقوى من أنواع القومية ، فهو القومية العربية ، القائمة على الاعتقاد أنّ جميع الناطقين بالضّاد ، إنّما ينتمون إلى أمّة واحدة ، وأنّ عليهم بالتالي أن يشكلوا وحدة سياسية مستقلة . وقد غدا هذا الاتجاه فيما بعد الحرب العالمية الثانية ، هو الاتجاه الأقوى في الوطن العربي . وقد حلّ محلّ النوعين الآخرين ، أو امتصّهما . وخاصة بعد بروز الأحزاب السياسية القومية كحزب البعث العربي الاشتراكي في الأربعينات ، والأحزاب القومية الأخرى التي أتت في فترة لاحقة .

على هذا الأساس ، فقد نشأت في الحقبة التي هي موضوع البحث ، وضمن إطار القومية ، مجموعة من الأفكار حول طبيعة الإنسان ، وحياته في المجتمع . وقد تكوّنت هذه الأفكار ، كما أوضحنا سابقاً ، من تضافر عناصر مختلفة تحدّرت من ينبوعين ، الأول العلمانية الليبرالية التي تميّزت بها إنكلترا وفرنسا في القرن التاسع عشر ، والتي كان استيعابها وقبولها مباشراً ، وكان أوّل من عبّر عنها في اللغة العربيّة بطرس البستاني وأتباع مدرسته ، ثم أخذها عنهم لطفي السيد ومدرسته القوميين المصريين التي أنشأها . كان هذا الاتجاه علمانيا ، بمعنى أنّه كان يؤمن «بأنّ المجتمع والدين يزدهران كلاهما ، الازدهار الأفضل ، عندما تكون السلطة المدنيّة منفصلة عن السلطة الدينية ، فتتصرّف وفقاً لمقتضيات خير البشر في هذا العالم»(١). وكان اتّجاها ليبرالياً ، بمعنى أنه ارتكز إلى أنّ قوام خير المجتمع ، إنّما هو خير للأفراد ، وأنّ واجب الحكومة هو حماية الحرية ، وبنوع خاص حرية الفرد في تحقيق ذاته ، وبالتالي في إنشاء المدنيّة الحقيقية . أمّا الينبوع الثاني ، فكان حركة الاصلاح الاسلامية التي صاغ مفاهيمها محمد عبده ، ورشيد رضا ، كانت هذه الحركة الإسلامية ، لأنّها قامت على إعادة تأكيد حقيقية الإسلام الفريدة الكاملة. وكانت إصلاحية . لأنها استهدفت إحياء ما كانت تعتبره العناصر المهملة في التراث الاسلامي . غير أنّ عملية هذا الإحياء ، قد تمّت تحت تأثير الفكر الليبرالي الأوربي فأدّت تدريجياً إلى تغيير جديد للمفاهيم الإسلامية بغية جعلها معادلة للمبادىء الموجهة للفكر الأوربي في ذلك الحين . (عمران (ابن خلدون تحوّل تدريجياً إلى (تمدّن) فميّزوا (مصلحة) الفقهاء المالكيّين وابن تيميّه إلى (منفعة) جون ستورات ميل ،

(١) المصدر السابق : ص ١٤٠ .

وإجماع الفقه الاسلامي إلى (الرأي العام) في النظريّة الديمقراطية ، و (أهل الحلّ والربّط) إلى أعضاء المجالس البرلمانية ، وكانت نتيجة ذلك ، لدى ماسميّناه بالجناح العلماني لمدرسة محمد عبده ، الفصل الواقعي الحاسم بين دائرة الحياة المدنية ودائرة الدّين ، ثم فتح باب حديد أمام القوميّة العلمانية . لكن التمييز حتّى في الجناح الآخر ، جناح رشيد رضا والوهابيين المتجددين ، بين العقيدة والعبادة القائمتين على الوحي الذي لايتغير ، وبين قواعد الخليقة الاجتماعية التي يجب سنّها على ضوء المصلحة ، قد أدّى إلى الاتّجاه ذاته ، وان كانوا قد استمروا على الاعتقاد ، أو بالأقلّ على التأكيد ، بأن هذه القواعد يجب أن تستمدّ من المبادىء العامة للأخلاق الإسلامية » (١) .

في هذا النظام من الأفكار ، سواء كانت مستمدة مباشرة من الفكر اللّيبرالي الأوربي ، أو مداورة عن طريق حركة التجدّد ، (الاسلامية) ، كان الإلحاح على الاستقلال القومي أو الحرية الفرديّة أشدّ منه على العدالة الاجتماعية ، لقد كان من السهّل علينا أن نلاحظ ، أن مضمون القومية لم يشتمل، في تلك الحقبة إلاّ على القليل من الأفكار الدقيقة حول الإصلاح الاجتماعي والتّنمية الاقتصادية . ممّا يمكن تفسيره إمّا باللامبالاة ، أو بأنّ معظم زعماء تلك المرحلة والناطقين باسمها ، كانوا ينتمون إلى عائلات ذات مكانة وثروة ، أو ارتفعوا إلى هذه الطبقة بمجهودهم الشّخصي . لكن يمكن تفسير الأمر أيضاً بمناخ الزّمن الليبرالي الذي كان سائداً في تلك الفتّرة . لقد كان هدف القومية في تلك المرحلة تفجير الطاقة الوطنية ، من أجل النضال ضد المستعمر ، والحصول على الاستقلال السياسي ، والتخلّص من التحكّم الأجنبي . وهذا ماسنلاحظه من خلال الاتجاهات السياسيّة التي سادت تلك المرحلة .

١ً ـ اتجاه الجامعة الإسلامية

ظهر هذا الاتجاه كردّ فعلٍ تجاه الغزو العسكريّ والثقافي الغربي للعالمين العربي

(١) المصدر السابق : ص ٤١١ .

والإسلامي ، ونتيجة لعجز الدول الاسلامية عن إيقاف هذا الغزو أو ردّه ، سعى هذا الاتّجاه إلى الوحدة العامة بين الدول الاسلامية في عالم الشرق ، وقد اتّخذ هذا الاتجاه للوصول إلى أهدافه ، الاعتماد على العلم ، وعلى التّربية السليمة والتجديد في مختلف نواحي الحياة . وكان منطلقهم الأوّل أن الاسلام صالح لنهضة المسلمين المطلوبة ، وأنّه لابّد من تقليد الغرب والأخذ عنه في مجالات التقدم .

وقد كان على رأس هذا التيار ، جمال الدّين الأفغاني ، الذي دعا المسلمين إلى الوحدة تحت رعاية السلطان التّركي ، في النّضال ضد الاستعمار الأوربيّ . ولقد تمسّك الكثير من المفكرين في أفكار جمال الدين ، التي تدعو إلى توحيد كلّ أبناء العقيدة الواحدة ، بصرف النّظر عن الانتماء الطائفي ، أو العرقي ، بوصفها وسيلة رئيسية للدفاع عن النّفس في الصراع مع المحتلّين الإنكليز .

وكان التوسّع الأوربي يتطابق في وعي العرب مع الصّراع (الأزليّ) بين الغرب المسيحيّ ، والشّرق المسلم ، بل مع استمرار الحملات الصليبيّة . وكان من شأن الحرب الرّوسية التّركية في سنة ١٨٧٨ . والحرب اليونانية التّركية في سنة ١٨٩٧ ، ثم الحرب الإيطالية التّركيّة ١٩١١ ، والحروب البلقانية ١٩١٢ — ١٩١٣ ، أن خلقت انطباعاً لدى الكثيرين بأن الغرب (المسيحيين) يواجه الشّرق (المسلمين) . وقد ساعدت على هذا بدرجة غير قليلة ، الصحافة البرجوازية الأوربية ، التي كانت تبارك السياسة الاستعمارية ، بنزوعها إلى الإثبات بأن العالم الاسلامي معاد للعالم المسيحيّ على طول الخط . وكما يؤكّد محمد عبده : فقد وصل الأمر بأحد الكتّاب الفرنسيّين إلى حدّ الموافقة على مطلب إبادة المسلمين ببساطة ونقل رفات النبيّ العربي (ص) إلى متحف (اللّوفر) (١) . وعزّز كلّ هذا من مواقف أنصار الخلافة تحت رعاية السّلطان التّركي ، ومن فكرة الوحدة العثمانية لسكّان الإمبراطوريات العثمانية ، التي رأوا فيها قوة قادرة على القضاء على مخطّطات الغرب الاستعمارية ، وكانت استنبول مركز الجاذبيّة بالنسبة للمسلمين . هذا بالإضافة إلى الخطر الذي كانت تشعر به شعوب الشرق ، من جرّاء التوسّع الأوربي في الشرق ، هذا التوسّع

---

(١) ليفين ، ز . ل : الفكر الاجتماعي والسياسي ، ص ١٣٢ .

الذي يأخذ أبعاداً اقتصادية وسياسيّة لاستغلال الشرق واحتلاله مباشرة ، ممّا جعل من شعوب الشرق تشعر بالخطر الكبير ، الأمر الذي عزّز من وحدتها ، في وجه الاستعمار الغربيّ والتفافها حول السلطان العثماني . كتب سلامة موسى على إثر انتصار اليابان في الحرب على روسيا القيصريّة عام ١٩٠٤ – ١٩٠٥ . يقول سلامة موسى : (لقد غمرتنا الفرحة عندما علمنا بهزيمة روسيا ، فقد كانت روسيا ترمز في أذهاننا إلى أوربا ، التي تنتمي إليها إنكلترا أيضاً . أمّا اليابان فقد كانت ترمز إلى صحوة الشرق » (١) .

أمّا المبادىء التي تقوم عليها هذه الدعوة ، فهي :

١ً – اعتبار الوازع الدينيّ عند المسلمين ، الأساس في معركتهم ضدّ الاستعمار الغربي « وازع المسلمين في الحقيقة، شريعتهم المقدسة الآلهية التي لاتميّز بين جنس، وجنس ، واجتماع آراء الأمة ، وليس الوازع أدنى امتياز عنهم إلاّ بكونه أحرصهم على الشريعة ، والدّفاع عنهم .... وكلّ رابطة سوى رابطة الشريعة الحقة . فهي ممقوتة على لسان الشارع ، المعتمد عليها مذموم ، والمتعصّب لها ملوم ... فقد قال ، صلىّ الله عليه وسلم : (ليس منّا من دعا إلى عصّبية ، وليس منّا من قاتل على عصّبية ، وليس منّا من مات على عصّبية » (٢) . ويرى الأفغاني أنّ العالم المسيحي على اختلاف أجناسه وقومياّته ، يحابه الشرق ، والمسلمين خاصة ، وهو متّحد من أجَل القضاء على استقلال الدّول الإسلامية ، وأنّ الروح الصليبيّة مازالت قائمة ، وهي التي تحرّك أوربا في علاقاتها مع العالم الإسلامي ، وهي التي دفعتها إلى إخضاع معظم الشعوب الإسلامية ، وما تزال تدفعها للسيطرة على بقية هذه الشعوب . ويمكن تلخيص آراء الأفغاني في نقطتين :

١ – ينبغي تحرير كلّ الأراضي التي يسكنها المسلمون من السيطرة الاستعمارية. وينبغي للمسلمين الاتّحاد من أجل مواجهة التوسّع الاستعماري الأوربي .

---

(١) المصدر السابق : ص ١٣٤ .

(٢) جاء هذا القول في (العروة الوثقى) في مقال تحت عنوان الجنسية والديانة الاسلامية اورده على محافظة في كتابه الاتجاهات الفكرية عندالعرب ، ص ١١٠ .

٢ ــ يجب أن يسود في البلدان الاسلامية شكل من أشكال الحكم الدستوريّ « إنّ هذا الشرق ، وهذا الشرقي لايلبث طويلا حتى يهبّ يوماً من رقاده ، ويمزّق ماتقنع وتسربل به هو وأبناؤه من لباس الخوف والذّل ، فيأخذ بإعداد عدّة الأمم الطالبة لاستقلالها ، المستنكرة لاستعبادها » (١) . ويقول أيضاً ، موجّهاً كلامه إلى شعوب الشرق الإسلامية : (واعتصموا بحبال الرابطة الدينية التي هي أحكم رابطة ، اجتمع فيها التركي بالعربي والفارسي بالهندي ، والمصريّ بالمغربي وقامت لهم مقام الرابطة النسبيّة » (٢) . وكتب علي باشا في جريدة (التّونسي) عام ١٩١٠ يؤيد فكرة الجامعة الإسلامية : « إنّ كل مسلم من أنصار فكرة الاتّحاد الإسلامي ، وإن التونسيّين قاطبة أنصار هذه السياسة ومتعلقون بالرابطة العثمانية ، التي هي نتيجة تلك الفكرة ، ومظهرها الباهر ، وإذا كانت ثقافتنا العصرية قد أكسبتنا عقلية جديدة ، فإننا بصفة كوننا مسلمين ، قد احتفظنا بولائنا الخالص المتين لإخواننا في جميع الأقطار . فالأتراك والمصريّون يوحون إلينا بهذا الإحساس ، كما يوحي به إلينا جيراننا الأدنون في الجزائر أو الشعوب الآسيويّة القصوى » (٣) .

٢ ــ الوحدة الإسلامية هي الطريق الوحيد لمقاومة الغزو الغربي ، فالدّول الغربية تقيم التّحالفات فيما بينها لاقتسام أوطان المسلمين ، وتدمير عقيدتهم . وهذا يستدعي تحالفاً دفاعياً بين مسلمي العالم من أجل حماية استقلالهم ، والحفاظ على أنفسهم من الفناء يقول الأفغاني : « جميع هذا يوضح أنّ العالم الإسلامي يجب أن يتّحد اتّحاداً دفاعياً عاماً ، مستمسك الأطراف ، وثيق العرى ، ليستطيع بذلك الذّياد عن كيانه ووقاية نفسه من الفناء المقبل . وللوصول إلى هذه الغاية الكبرى ، إنّما يجب عليه اكتناه أسباب تقدّم الغرب والوقوف على تفوّقه وقدرته » ... لاجنسية للمسلمين إلاّ في دينهم ، فتعدّد الملكة عليهم ، كتعدّد الرؤساء في قبيلة واحدة والسلاطين في جنس واحد ، وجلب تنازع الأمراء على المسلمين تفرّق الكلمة واستقامة العصا ،

---

(١) الافغاني ، جمال الدين : الاعمال الكاملة ، ص١٩ .

(٢) المصدر السابق : ص ٢٩ .

(٣) عاشور ، محمد الفاضل : الحركة الادبيةوالفكرية في تونس ، ص ١٠٠ ، اوردها على محافظه في كتابه ، الاتجاهات الفكرية عند العرب ، ص١١٠

فلهوا أنفسهم في تعرّض الأجانب بالعدوان عليهم ... واختاروا موالاة الأجنبي عنهم ، المخالف لهم في الدين والجنس ، ولجؤوا للاستنصار به وطلب المعونة منه على أبناء ملتّهم ، واستبقاء لهذا الشبح البالي والنعيم الزّائل » (١) . ولم ير الأفغاني في الوحدة الإسلامية خضوع المسلمين جميعاً لملك واحد ، أو أمير واحد ، وإنّما أراد للدول الاسلامية أن تأخذ القرآن دستوراً لها . وأن تلتزم بالشّورى والعدل ، فهو يقول : « لا ألتمس بقولي هذا أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصاً واحداً فإنّ هذا ربّما يكون عسيراً ، ولكنني أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن ووجهة وحدتّهم الدين .. » (٢) .

٣ — بعث الهمّة في نفوس المسلمين لدفعهم إلى مقاومة الاحتلال الأجنبيّ وللثورة على الاضطهاد ، وذلك بإعادة الثقة إلى نفوسهم ، بعد أن أصابها الضّعف والتخاذل . يقول الأفغاني : « قد فسدت آخلاق المسلمين إلى حدّ أنْ لا أملَ بأن يصلحوا ، إلاّ بأن ينشأوا خلقاً جديداً وجيلاً مستأنفاً ، فحبّذا لو لم يبق منهم إلاّ كل من هو دون الثانية عشرة من العمر . فعند ذلك يتلقون تربية جديدة تسير بهم في طريق السّلام » (٣) . ويقول مخاطباً شعوب الهند : « ياأهل الهند . وعزّة الحقّ ، وسرّ العدل ، لو كنتم (ذبابا) مع حاميتكم البريطانيين ، ومن استخدمتم من أبنائكم ، فحملتم سلاحاً لنيل استقلالكم ، واستنقاذ ثروتكم ، وهم بمجموعهم لايتجاوزون عشرات الألوف . لو كنتم أنتم مئات الملايين كما قلت (ذبابا) لكان طنينكم يصمّ آذان بريطانيا العظمى ، ويجعل في آذان كبيرهم المسّر (غلادستون) وقراً ....ولو كنتم أنتم مئات الملايين من الهنود وقد مسخكم الله فجعل كلاً منكم سلحفة (سلحفاة) وخضتم البحر ، وأحطتم بجزيرة بريطانيا العظمى ، لجررتموها إلى القعر ، وعدتم إلى هندكم أحراراً .... وعندما بكى الحاضرون الذين سمعوا كلامه ، وتأثروا به قال : اعلموا أنّ البكاء للنساء ، والسلطان (محمود الغزنوي)

---

(١) الافغاني ، جمال الدين : الاعمال الكاملة :ص ٣٤١ — ٣٤٣ .

(٢) المصدر السابق : ص ٣٤٥ .

(٣) لوثروب ، ستودارد : حاضر العالم الاسلامي ، جـ٢ ، ص ١٢٦ ، اوردها علي محافظه ، في كتابه الاتجاهات الفكرية عند العرب ، ص ١١٣

ما أتى إلى الهند باكياً ، بل أتى شاكاً السلاح . ولا حياة لقوم لايستقبلون الموت في سبيل الاستقلال بثغر باسم (١) . ويقول أيضاً ، موجهاً الشعوب الاسلامية إلى الاعتماد على الذات: فالبداية لحركة النهوض ، هي الاعتماد على الذات ، وزرع الثقة في النفس ، وإحياء عوامل المقاومة ، وملكات النضال « أنرضى ، وقد كنا نحن المؤمنين ، وقد كانت لنا الكلمة العليا ، أن تضرب علينا الذلة والمسكنة ، وأن يستبد في ديارنا وأموالنا من لايذهب مذهبنا ، ولا يرد مشربنا ، ولا يحترم شريعتنا ، ولا يرقب فينا ذمة ، بل أكبر همه ، أن يسوق علينا جيوش الفناء حتى يخلي منا أوطاننا ، ويستخلف فيها بعدنا أبناء جلدته ، والجالية من أمته ؟ » (٢) ويقول أيضاً : إن قوة كل أمة ، كامنة في أفرادها لايظهرها إلا الاتحاد، ولا يخفيها إلا التفرق . فمن رام من الأمم استعادة مجدها ، والتخلص ممن أذلها ، فليس غير طريق (الاتحاد) ما يوصل إلى الغاية ، وينقذ من البلاء ، ولا غير حب الموت ماينجي من الموت ، ونيل المرء إحدى الراحتين ، فإما أن يعيش بحريته واستقلاله (سعيداً) وإما أن يموت دونهما (بطلا شهيداً) (٣) .

٤ — إدخال الإصلاحات إلى الدول الإسلامية في جميع الميادين السياسية والإجتماعية والاقتصادية والثقافية ، واتخاذ وسائل الثورة السياسية لتحقيق غايته، لاعتقاده بأنها أسرع الطرق للوصول إلى مايبتغيه من تحرير الشعوب الاسلامية من نير المستعمرين . يقول الأفغاني موجها كلامه إلى أهل الشرق : « لدى أهل الشرق دواء سريع التأثير في الشفاء، ولكنه عظيم الخطر ، مفزع للجبناء، ويقصد (الثورة) هذا النوع من الدواء توارثه الغربيون وعملوا بكل معانيه ، فتسنى لهم به من العظمة والاستطالة ، والحكم بالشرقيين ماتراه محسوساً مشهوراً ، وبين أيدينا ومن خلفنا »(٤)

---

(١) المخزومي ، محمد : خاطرات جمال الدين ، ص ٢٣ — ٢٤ ، والحق يقال ، ان هذا القول مفيد للامة العربية في عصرها الحاضر من اجل تحرير فلسطين .

(٢) الافغاني ، جمال الدين . الاعمال الكاملة . ص ٣٥ .

(٣) المخزومي ، محمد : الخاطرات ، ص ٢٤ — ٢٥ ، راجع الاعمال الكاملة لجمال الدين الافغاني ص ٢١ — ٢٢ .

(٤) الافغاني ، جمال الدين : الاعمال الكاملة ، ص ٤٥٦ .

ويقول ، موجّهاً كلامه إلى الشاه الإيراني ، ناصر الدين :

« إعلم ، يا حضرة الشّاه ، إنّ تاجك وعظمة سلطانك ، وقوائم عرشك سيكونون بالحكم الدستوري أعظم وأنفذ ، وأثبت ممّا هو الآن . والفلاّح والعامل والصانع في المملكة ، يا حضرة الشاه أنفع من عظمتك ومن أمرائك .... واسمح لإخلاصي أن أوديّه صريحاً قبل فوات وقته ، لاشك ياعظمة الشاه ، أنك رأيت وقرأت عن أمة استطاعت أن تعيش بدون أن يكون على رأسها ملك . ولكن هل رأيت ملكا عاش بدون أمّة ورعيّة ؟ » (١) . ويقول أيضاً : « إنّ إرادة الشعب غير الكره ، غير مسلوب الحرية ، قولاً وعملاً .. هي قانون ذلك الشعب المتبع ، والقانون الذي يجب على كل حاكم أن يكون خادماً له ، أمينا على تنفيذه ، وكلّ شعب تلعب به الأهواء ويتفرق شيعا وطوائف . وتتحكم في أفراده محبّة الذّات ، والأنانية ، فيستجرّون اسم الأمة تجاه الفرد المسلّط ، ويستنزفون ثروة المجموع إرضاءً له ، لينالوا بُلْغَةً من العيش ... فمثل هذا الشعب يكون كالأنعام السائمة ، أو أضلّ سبيلا . ومثل هذا الشعب يصدق عليه قاعدة جور ، أوجدها المستبدون وهي القول : (إن مشيئة الملك قانون المملكة (٢) .

ولقد سار على نهج الأفغاني في هذه الدعوة ، كلّ من محمد عبده ، ورشيد رضا ، وأديب إسحاق ، وعبد الله النّديم ، وسعد زغلول ، ورفيق العظم ، وعبد القادر المغربي ... وغيرهم . والحقيقة ، إنّ الدعوة ضعفت بعد موت جمال الدين الأفغاني ، وأخذت اتّجاهات مختلفة ، فهي بالنسبة للزعيم المصري مصطفى كامل ، مجرد دعم وتأييد للدولة العثمانية ، بينما يرى مصطفى الغلاييني ،إنّ « اتّفاق المسلمين من سوقة وأمراء وأقيال وملوك ، من مشارق الأرض ومغاربها على مايعلي شأنهم ، ويشدّ أزرهم ، ويقوّي جامعتهم ، ويوسع نطاق العلوم والمعارف بينهم » (٣) .

---

(١) المخزومي ، محمد : الخاطرات ، ص ٣١٥ .

(٢) المصدر السابق : ص ٢٨ — ٢٩ .

(٣) الغلاييني ، مصطفى : الجامعة الاسلامية ، مقالة في العرفان ، م ٣ ، جـ١ ، ص ٦٤٦ — ٦٤٧ اوردها علي محافظه في كتابه ، اتجاهات الفكر العربي ، ص ١١٧ .

وأصبحت في أذهان آخرين ، دعوة إلى تحقيق وحدة المسلمين الدينية عن طريق توحيد مناهج التعليم في المدارس ، وجعل اللغة العربية إجباريّة في التعليم ، باعتبارها لغة القرآن ، وعقد المؤتمرات لدراسة مختلف المشاكل التي تواجه مختلف البلاد الإسلامية .

٢ ــ اتجاه الرابطة العثمانية

كان العرب ينظرون إلى الدولة العثمانية التّابعون إليها على أنّها تتّمة للخلافة الاسلامية ، وحلقة متّصلة بالتاريخ الإسلامي ومتمّمة له . ولذلك تمسّك معظم المفكرين العرب في القرن التاسع عشر بالرابطة العثمانية ، ولم يفكروا بالانفصال النهائي أو بالاستقلال عنها حتّى بداية القرن العشرين ، نتيجة حركة التّتريك التي قامت بها جمعية الاتحاد والترقي التي استولت على السلطة عام ١٩٠٨ .

ولقد كان من أبرز ممثّليهذا الاتّجاه،(محمد بن حسن وادي) المعروف (بأبي الهدى الصّيادي) . ولقد كان صوفياً رجعياً ؛ إذ كانت صوفيته صوفية الكرامات والعجائب ، والتّمائم والعزائم.وقد استخدم هذه الصوفيّة لتخدير المسلمين ودفعهم إلى قبول الخلافة العثمانية ، والخضوع للخلفاء العثمانيين ، الذين أصبحوا أسياده ، وخالقي (شأنه)و (نفوذه) الكبير ، فكان من مصلحته الدفاع عنهم . ومن يقرأ التّملّق الذي كان يتملّقه به الكتاب والشعراء ورجال الدين، يدرك مدى هذا النفوذ .

وقد وردت أهم آرائه السياسية في رسالة صغيرة له هي : (داعي الرشاد لسبيل الاتحاد والانقياد) مؤلفة من مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة ، يرى فيها أبو الهدى الصيّادي « إنّ على الإنسان التسليم بإرادة الله . . . والواجب على العبد أن يرضى من سيّده ، في كل حال ، وعلى كل حال . . . إنّ الله اختار في « عالم أمره» النّوع الإنساني ، وكرّمه على سائر أنواع المخلوقات ، وأرسل له الرسل ، ملوك الهداية لهدايته، وختمهم بـ (أعظم راع وأكرم مرسل) (الرسول محمد) (ص) الذي علّم كثيراً ، وممّا علّم التعاون على البر والتقوى ، وترك الخلاف والزور والبهتان ، بوجوب الانقياد والطاعة لأولي الأمر (طاعة الرعيّة للراعي) خلفاء

الرسول . ومن هنا جاء الإجماع في (الأمة) على وجوب وجود الإمام . . . ويظهر بعد ذلك كيف انتقلت الخلافة من أبي بكر إلى « إخوانه الأصحاب الأعيان» . (رضوان الله عليهم) وإلى سواهم من العرب ، فإلى العثمانيين ، في النهاية . . . وانتهى الأمر بالسلطان عبد الحميد أفضل بني عثمان ، وإمام سلاطين المسلمين ، وحامي الدين . وفي هذا يقول : وقد اتّصل الأمر بمقتضى الرابطة الأصلية المسلسلة من عهد سلطان الأنبياء ،عليهم الصلاة والسلام ، إلى درّة عقد السلسلة العثمانيّة المبّجلة ، المتصدر فوق سرير النّهي والأمر ، القائم بانتصار كلمة الله في السرّ والجهر ، صاحب الأخلاق الحميدة ، والمناقب الجليلة العديدة ، التّقيّ ، النقيّ، الصالح ، المجاهد ، والصابر ، خليفة الحضرة النبويّة باتّصال العهود والأسانيد، إمام سلاطين المسلمين ، وحامي الدين، مولانا السلطان الغازي (عبد الحميد). . . فعبد الحميد خليفة الرسول متمسك بدينه ، ومدافع عنه . لذلك ، يجب أن يعمل كلّ مسلم على مساندته ومساعدته (في هذا الجهاد) كلّ حسب إمكانياته)(١) ويطالب (أبو الهدى)بوجوب الطاعة للسلطان ، مستشهداً بالقرآن الكريم ، والحديث الشريف ، وآراء الصحابة ، ليدعم رأيه في وجوب (طاعة الرعيّة)للسلطان أو الخليفة . . . . يستشهد بالآية القرآنية (وأطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) . ثم يقول : إن الله قرن هنا طاعته وطاعة نبيّه بطاعة السلطان ، ويختم بقوله: «وفي هذا السرّ يكتفى عند أهل الحق والإيمان»(٢).ويستشهد ببعض الأحاديث المرويّة للرّسول (وهي منحولة)مثل (السلطان ظلّ الله ، من غشّه ضلّ ، ومن نصحه اهتدى) و (من عصى أميري فقد عصاني) و (واسمعوا وأطيعوا ولو أمّر عليكم عبد حبشي أجدع)(٣). ثم يتكلم بعد ذلك عن وجوب طاعة الإمام وعدم الثورة عليه ، ووجوب قتال الفئة التي تثور عليه . وفي هذا يقول : (إنّ الإمام الكامل، طاعته واجبة ، وأمره متّبع ، وأحكامه وأحكام من والاه نافذة . وقالوا إنّه إذا خرج على إمام المسلمين أو عن طاعته طائفة ذات شوكة وان كان لهم تأويل مشتبه

(١) موسى ، منير مشابك : الفكر العربي في العصر الحديث ، ص ١٤١ - ١٤٢ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٤٣ .

(٣) نفسه : ص ١٤٤ .

ومطاع فيهم ، فإنه يباح للإمام قتالهم حتى يفيئوا إلى أمر الله تعالى ، فإذا فاؤوا كفّ عنهم . . .) (١).

ويحّض على التمسك (بجمعية الانقياد وساحة الاتحاد) . ويقول هو عن نفسه: إنّه قال : (وإنّ من شذ عن جمعية اتّحاد المسلمين في هذه الأوقات مع هجوم الأعداء ، وترادف البليّات ، فهمّته مصروفة لإجراء الشر . . . ولايخلو تخلّفه وشذوذه عن حبّ الدنيا وقصد غاية نفسية غرست في سرّه ، فأراد أن يتستر ها باعتراضات واهية مع العمال والمأمورين وغيرهم ، وادّعى ذلك طلب الخير للمسلمين والنصرة للدين . وإنّ تلك الدعوى لهي الباطل المحض ، إذ لو كان مخلصاً في دعواه لأبدل الاعتراض بالانقياد والنصيحة ، وأورد أمر نصحه بوسيلة لطيفة مليحة ، وجمع شتات الأذهان على معاونة السلطان والإخوان . . . » (٢) . وواضح أنّ أبا الهدى يهاجم هنا جمال الدين الأفغاني ومريديه ، ويتّهم هؤلاء المعارضين : « بالهوى والجهالة والأفكار الفاسدة والأقاويل الكاذبة . . ويرى أنّ من « مقتضيات الغيرة الدينية والمروءة الاسلامية نشر علم الاتحا في جميع الممالك والبلاد بالأسباق، والاتّفاق ، على إرضاء الخليفة الأعظم سلطان المسلمين(٣) . تلك هي آراء أبو الهدى الصياديّ السياسية . ومنها نلاحظ أنّه كان زعيم الاتّجاه الرجعيّ المتمسك بالأوضاع الاقطاعية والاستسلامية القائمة ، والدّاعي إلى الخلافة العثمانية ، ودعم الخليفة عبد الحميد بالالتفاف حوله والانقياد إليه ، مع العلم أن أبا الهدى الصياديّ كان من المقربين للسلطان ويعمل ضمن حاشيته .

ومن الذين دعوا بهذا التّيار ، وبشكل جليّ وواضح كذلك ، مصطفى كامل والحزب الوطني في مصر ، إذ طالب بضرورة التمسّك بالرابطة العثمانية والدفاع عن الدولة العثمانية في صراعها مع الدول الأوروبية:« وإنني أضرع إلى الله فاطر السموات والأرض ، من فؤاد مخلص وقلب صادق ،أن يهب الدولة العليّة القوة

---

(١) المصدر السابق : ص ١٤٤ .
(٢) نفسه : ص ١٤٥ .
(٣) نفسه : ص١٤٥ .

الأبدية والنصر السرمديّ لعيش العثمانيين والمسلمين مدى الدّهر في سؤدد ورفعة، وأن يحفظ للدولة العثمانية حامي حماها . وللإسلام إمامه وناصره . جلالة السلطان الأعظم والخليفة الأكبر الغازي عبد الحميد الثاني»(١) . . . إنّ من واجب العثمانيين والمسلمين هو الاتّحاد في وجه عداوة الانكليز تحت راية السلطان العثماني» (٢).

وذهب محمد فريد ، خليفة مصطفى كامل في زعامة الحزب الوطني إلى حدّ المغالاة في تمجيد آل عثمان . وجاء في مقدمة كتابه (تاريخ الدولة العلية العثمانية): (على الملك العثماني قد لمّ من شعث الولايات الإسلامية ، وقطع من تقاطعها ماردّ على السيطرة الاسلامية كلّ السيطرة الشرقية ، على إثر ذلك قامت قيامة التعصّب الديني في الممالك الأوروبية ، واتّفقت على اختلافها وتوحّدت على تعدّدها ، وانسابت على الملك العثماني ، وأخذت تحاربه مثنى وثلاث ورباع لتقويض عرشه إلى مهده الأوّل » (٣).

وكذلك ذهب الشيخ محمد عبده إلى اعتبار الولاء للدولة العثمانية والمحافظة على كيانها جزءاً من العقيدة الإسلامية ، وركناً من أركانها : « إنّ المحافظة على الدولة العليّة العثمانية ، ثالثة العقائد ، بعد الايمان بالله ورسوله . فإنّها وحدها المحافظة لسلطان الدين، الكافلة لبقاء حوزته .، وليس للدين سلطان في سواها ، وإنّا والحمد لله على هذه العقيدة ، عليها نحيا ، وعليها نموت »(٤) . أمّا أحمد عرابي ، فيعتبر الخروج على الدولة العثمانية تدميراً للإسلام ، وخروجاً عن طاعة الله ورسوله . يقول في رسالة أرسلها إلى جرجي زيدان : « لم يخطر ببالي الاقتداء بالفاتحين والمتغلبين

---

(١) كامل ، مصطفى : المسالة الشرقية ، ص ٢ ، اوردها علي محافظه ، في كتابه الاتجاهات الفكرية في عصر النهضة ، ص ١١٨ .

(٢) المصدر السابق : اوردها ل . ل . ليفين ، في كتابه الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث ، ص ٢٠٥ .

(٣) فريد ، محمد : تاريخ الدولة العلية العثمانية ، ص ٤ ، اوردها علي محافظه ، في كتاب الاتجاهات الفكرية عند العرب ، ص ١١٩ .

(٤) عبده ، محمد ، الاعمال الكاملة ، ج٣ ، ص ٧٢ .

كما ذكرتم ولا تأليف دولة عربية كما أرجف المرجفون ، لأني أرى ذلك ضياعاً للإسلام عن بكرة أبيه ، وخروجاً عن طاعة الله ورسوله (ص)وعلى آله » (١) . وفي عام (١٨٥٤) كتب محمد بن اسماعيل الجزائري يشكر فيه الله على نصره للسلطان العثماني في (حرب القرم) ، ويفخر بهذا الحدث الذي تحقق (بالجهاد والتضامن بين المسلمين) . وحدث ردّ الفعل نفسه بالجزائر بعد انتصار العثمانيين على اليونان عام (١٨٩٧) وتوقّع الثوار الجزائريون عام (١٨٧١) العون من السلطان العثماني(٢). وممّن سار كذلك في هذاالاتجاه ، سليم تقلا ،مؤسس جريدة الأهرام ، وأحمد فارس الشدياق .

٣ ـ الاتجاه الوطني الاقليمي

مفهوم الوطنية ، بمعنى حبّ الوطن والولاء له ، مفهوم حديث عند العرب ، جاءهم من الغزو الثقافي الغربي في القرن التاسع عشر ، ولعلّ رفاعة رافع الطهطاوي هو أول من اهتمّ بفكرة الوطن ، وذلك في كتابه : مناهج الألباب ، وقد دعم فكرة الوطن بآيات كريمة ، وأحاديث شريفة ، وأقوال كثيرة للقدماء ، وكتب فيما كتب : « وإرادة التمدّن للوطن لاتنشأ إلاّ عن حبّه من أهل الفطن ، كما رغب فيه الشارع ، وفي الحديث حبّ الوطن من الإيمان ، قال أمير المؤمنين عمر بن الخطاب : عمر الله البلاد بحبّ الأوطان ، وقال عليّ : سعادة المرء أن يكون رزقه في بلده . وقال بعض الحكماء : لو لا حبّ الوطن لما عمرت البلاد غير المخصبة، وقال الأصمعي : دخلت البادية فنزلت على بعض الأعراب فقلت له ، أفدني ، فقال : إذا أردت أن تعرف وفاء الرّجل ، وحسن عهده ومكارم أخلاقه ، وطهارة مولده فانظر حنينه لأوطانه ، وشوقه إلى إخوانه . ويكفي حبّ الوطن أنّ كراهة

---

(١) اوردها على محافظة ، في كتابه السابق ص ١٢٠

(٢) سعد الله ، ابو القاسم : الحركة الوطنيــة الجزائرية ، ص ٩١ ، اوردها علي محافظة المصدر السابق ، ص ١٢١ .

الإجلاء منه مقرونة بكراهة قتل الإنسان نفسه في قوله تعالى « ولو أنّا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم. . . »(١).

ومما يمتّ إلى الحرية بصلة، فكرة المواطنة التي جرّت (رفاعة) أن ينبّه إليها الأذهان فيقول : « فابن الوطن المتأصل به ، المتنجع إليه ، الذي توطّن به واتّخذه وطناً ينسب إليه تارة اسمه فيقال : المصري ، وإلى الأهل فيقال : أهلي ، أو إلى الوطن فيقال : وطني . ومعنى ذلك أنّه يتمتع بحقوق بلده ، وأعظم هذه الحقوق الحريّة التامة ، في (الجمعية التأسيسية) ولايتصّف الوطني بوصف الحرية ، إلاّ إذا كان منقاداً لقانون الوطن وقميناً على إجرائه . . . فانقياده لأصول بلده يستلزم ضمناً ، ضمان وطن له التمتع بالحقوق المدنية والتميز بالمزايا البلدية ، فبهذا المعنى هو بلدي ووطني ، يعني أنّه معدود عضواً من أعضاء المدينة ، فهو لها بمنزلة أحد أعضاء البدن ، وهذه أعظم المزايا »(٢). ويحدّد الطهطاوي واجبات المواطن فيقول: « الوطني المخلص في حبّ الوطن ، يفدي وطنه بجميع منافع نفسه ، ويخدمه ، يبذل مايملك ، ويفديه بروحه ، ويدفع عنه كل من تعرض له بضرر . . . ينبغي أن تكون نيّة أبناء الوطن دائماً متوجّهة في حق وطنهم إلى الفضيلة والشرف . . . كما أنّ الوطن نفسه يحمي عن ابنه جميع مايضّره . . . فما أسعد الإنسان الذي يميل بطبعه لابعاد الشر عن وطنه ، ولو بإضرار نفسه»(٣). فصفة الوطنية لاتستدعي فقط أن يطلب الإنسان حقوقه الواجبة له على الوطن ، بل يجب عليه أيضاً أن يؤدي الحقوق التي للوطن عليه . ووطن الطهطاوي هو مصر ، وولاؤه لها ، كما يتضح فيما يلي: « بالجملة فحبّ الأوطان على عظم الحب ، وكرم الأدب ، أبهى عنوان ، وهو فضيلة جليلة لايؤدي حق الوفاء بها ، إلاّ من حاز الشمايل النبيلة ، ولاتعين عليها إلا الهمم العليّة ، والعزائم الملوكية التي تقلّد أعناق الأمة حليّ المنّة والنّعمة ، فتبعثهم على التثبّت بالأوطان والتعلق بأذيال الإخوان والخلاّن ، ولاسيما إذا كان الموطن منبت

(١) الطهطاوي ، رفاعه : الاعمال الكاملة ، ص٤٣٣ .

(٢) المصدر السابق : ص ٤٣٤ .

(٣) نفسه : ص ٤٣٤ .

العزّ والسعادة . والفخار والمجد كديار مصر . فهي أعزّ الأوطان لبنيها ، ومستحقة لبّرها منهم بالسعي لبلوغ أمانيها بتحسين الأخلاق والآداب من جهتين عظيمتين، الأولى أنّها أمّ لساكنيها ، وبرّ الوالدين واجب عقلاً وشرعاً على كل إنسان ، والثانية أنّها ودودة بارّة بهم ، مثمرة للخيرات منتجة للمبرّات »(١). وفكرة الوطن عند الطهطاوي ترافق فكرة الولاء لجماعة المسلمين ، ولاتتعارض معها فيما يبدو . . (جميع مايجب على المؤمن لأخيه المؤمن ، يجب على أعضاء الوطن في حقوق بعضهم على بعض ، لما بينهم من الأخوّة الوطنية ، فضلاً عن الأخوّة الدينية... « لايؤمن أحدكم حتى يحبّ لأخيه مايحبّ لنفسه» (٢) .

ويربط الطهطاوي الحريّة بضرورة الالتزام نحو الوطن ، لأنّ الإنسان الحرّ هو الإنسان الملتزم نحو وطنه : « فالحريّة منطبعة في قلب الإنسان من أصل الفطرة ، واقتضت الحكمة الإلهية عدم تحقيره ، وذلّه ، وكرّمته على جميع من عداه . فينبغي أن يصرف حريته في إكرام وطنه ، وإخوانه ورئيس دولته ، فإذا كان الإنسان يكلّف بنفع وطنه ، فلابعد تكليف الحكومة له بجهاد الأعداء ، أو إعانة الحكومة على مصارفها من التّعدي على حقوقه ، فإنّ هذا من واجباته لوطنه ، حيث أنّ العدوّ الذي يتعدى بالإغارة على بلد من البلاد، يجب على أهلها قتاله، وحَيْدِه عنها. وماذاك في الحقيقة ، إلاّ لحماية الحرية ، فمن محاسن حرية الأمة ، أنّها تفرح أيضاً بحرية غيرها من الأمم ، وتتأذّى من استعباد أمم الممالك الذين لاحريّة عندهم» (٣). وفي هذا نلاقي نفحة إنسانيّة في فكر الطهطاوي . فالحريّة لجميع الشعوب التي تناضل من أجل استقلالها ، وأعداء الحريّة يجب محاربتهم . وهذا هو عين ما تطالب به الشعوب المناضلة في هذا العصر .

أمّا (أديب اسحق) الذي تأثر في أفكاره السياسية بنظرية (روسو) وخاصة

---

(١) نفسه : جـ٢ ، ص ٤٣٥ .

(٢) المصدر السابق : ص ٤٣٤ .

(٣) نفسه : ص ٤٧٥ .

كتاب (الميثاق الاجتماعي)(١) . وكذلك في أفكار الثورة الفرنسية كما كان عليه الطهطاوي . باستثناء فكرة الأمة التي لم تنسجم فيها ... وقد كان يحمل أفكار مفكّريها ، ونرى في كتاباته تأثراً بالإضافة إلى روسو بمونتسكيو ، ومونتسكيو ، وساي ، ولابروبير ، وغيرهم ... فنرى عنده أنّ فكرة الوطن التي كانت مجاورة لفكرة الجماعة الدينية عند الطهطاوي ، شكلية جداً . إذ تبدو عند إسحق مدافية خالصة مجرّدة : « لابدّ للفرق ... السياسية من وحدة يرجعون إليها ، ويجتمعون عليها ، إجتماع دقائق الرّمل حجراً صلداً ، وإنّ الوطن إنّما هو ... الاجتماع لامتناع الخلاف والنّزاع فيه . . . الوطن في اللغة محل الانسان مطلقاً ، فهو السّكن بمعنى أن تقول : استوطن القوم هذه الأرض ، وتوطّنوها أي اتّخذوها سكناً ، وهو عند أهل السياسة مكانك الذي تنسب إليه ، ويحفظ حقك فيه لاوطن إلاّ مع الحرية ، وقال (لابروير) : لاوطن في حالة الاستبداد ، ولكن هناك مصالح خصوصية ، ومفاخر ذاتية ، ومناصب رسميّة .. وكان حدّ الوطن عند قدماء الرومانيين المكان الذي فيه للمرء حقوق وواجبات سياسية . وهذا الحدّ الروماني الأخير لاينقص حقوقهم : لاوطن إلاّ مع الحرية ، بل هما سيّان ، فإن الحرية إنّما هي حق القيام بالواجب المعلوم ، فإن لم توجد ، فلا وطن ، لعدم الحقوق والواجبات السياسية ، وإن وجدت فلا بدّ معها من الواجب والحق ، وهما شعار الأوطان التي تفدى بالأموال والأبدان على الأهل والخلاّن . ويبلغ حبها في النفوس الزكية مقام الوجد والهيمان» (٣). وإنّ في الوطن من موجبات الحبّ والحرص والغيرة ثلاثة ، تشبه أن تكون حدوداً : الأول ، إنّه السكن الذي فيه الغذاء والوقاء والأهل والولد . والثّاني : إنّه مكان الحقوق والواجبات التي هي مدار الحياة السياسية ، وهما حسيّان ظاهران ، والثالث : إنّه موضوع النسبة التي يعلو بها الإنسان ويعزّ ، ويسفل ويذّل وهو معنوي محضاً » (٤).

---

(١) اسحق ، اديب : الدراسات السياسية والاجتماعية ، ص ٦٩ .

(٢) المصدر السابق : ص ٥٤ – ٥٥ .

(٣) المصدر السابق : ص ٦٦

(٤) نفسه : ص ٦٧ .

أمّا (محمد عبده) الذي كان بعيداً عن السياسة ، والتي في رأيه (تضهد الفكر أو الدين ، أو العلم . . .) أعوذ بالله من السياسة ، ومن لفظ السياسة ، ومن كلّ حرف يلفظ من كلمة سياسة ، ومن كلّ خيال يخطر ببالي من السياسة ، ومن كل أرض تذكر فيها السياسة ، ومن كل شخص يتكلم أو يتعلم أو يجنّ أو يعقل في السياسة ، ومن ساس ، ويسوس ، وسائس ومسوس » (١) . فقد انتقل بمعالجة المسألة الوطنية من خلال فكره الإصلاحي المعتدل الذي كان يرحّب به المحتلّ ، لأنه ليس مجرّد اعتدال ، وإنّما هودعوى لهجران العمل السياسي ، والاستعاضة عنه بالعمل التربوي ، وتعليق الآمال على التحرّر بواسطة من الاحتلال ولو بعد قرون ، الأمر الذي جعل أفكاره مَرضيّة للمستعمرين ، وخاصّة الإنكليز. «قد شجعّ هؤلاء الناس أن يحذوا حذوه ، وكان طبيعياً أن يعمل محمد عبده ، على استغلال رضاهم هذا ، والاستفادة منه في استخدام سلطتهم وسلطانهم،في أعماله الاصلاحية ، في التربية والتعلم ، وإصلاح المؤسسات الفكرية التي يريد لها التطور والإصلاح . الأمر الذي أوجد لقاء بين محمد عبده ومدرسته ، من جهة ، وبين سلطات الاحتلال ، وفي مثل هذه الحالة وذلك الشيء الحقيقي كان المحتّل أكثر ذكاء وأبعد نظراً من محمد عبده ومدرسته ، فيما يتعلق بهذه الأمور ، فالذي حدث أنّ الاستعمار كان يظهر له الرّضى والسرور والتّشجيع ، في الوقت الذي يتركون فيه مشاريعه ومحاولاته كي تحتضر وتجهض بواسطة القوى الرجعية التقليدية ، ممّا أكسب الاستعمار من خلال مواقف محمّد عبده الكثير» (٢). ولاشك أنّ خطأه كان في الآمال التي علقها على الاحتلال للاستفادة منه ، واعتقاده أنّ الاصلاح بواسطة التربية ، بديل عن العمل السياسي المباشر ضد سلطة الاحتلال ، فإن التحرّر الفكري والاقتصادي جميعها وجوه متعدّدة لعملة واحدة ، ولابدّ لأي حركة سياسية ناجحة تتصدّى لمستعمر يحتّل بلادها ، من أن تخوض صراعها ضدّ هذا على كل الجهات التي تكون جميعاً ميداناً واحداً لهذا النضال .

---

(١) عبده ، محمد : الأعمال الكاملة ، جـ٣ ، ص ٣١٦ .

(٢) المصدر السابق : جـ١ ، ص ٤٨ – ٨٠ – ٨١

ومحمد عبده الذي تأثر بأفكار روسو(١). يرى أنّ الحياة السياسية توجب للوطني أن يكون حرّاً في رأيه ، متصرّفاً في شأنه إلى حدّ لايضرّ بالهيئة المجتمعة ، ولايمس شأن سواه ، فهذهالحرية تقتضي العلم بالمصلحة العمومية والحدود الشخصية ، وهو ما يعبر عنه بالأدب السياسي ، ووجه الضرورة في معرفة هذا الأدب ، أنّ المرء إذا عرف مصلحة قومه ، سعى فيما يوجب لها البقاء والنّماء ، وإذا رأى حدود إخوانه أقام لنفسه حدّاً لايتعدّاه ، وخطّاً لايتخطّاه ... وإذا ماجهل ذلك فإنه لايأمن حينئذ أن يظهر بما يخالف تلك المصلحة ، ويفسد هذه الحدود ، فتكون حريته ضرراً بأوطانه ، ووبالاً على إخوانه»(٢) ويتبيّن محمد عبده هذا التعريف بالوطن من وجهة نظر إقليمية « فإذا تقرّر ذلك ممّا قلناه وجب على المصري حب الوطن من كل هذه الوجوه . فهو سكنه الذي يأكل فيه هنيئاً ، ويشرب مريئاً ، ويبيت في الأهل ، أميناً وهو مقامه الذي ينسب إليه ولايجد في النسبة عاراً ، ولا يخاف تعييراً . وهو الآن موضع حقوقه ، وواجباته التي حصلت له بما أوضحناه من دخوله في دوز الحياة السياسية . . . ولقد كان بعض الناس يحاولون خلع الشعار الوطني عن ذوي الحقوق والواجبات في مصر ، وإلباسهم جميعاً لباس الجهالة والذلّ ، ولكن أبت الحوادث إلاّ أن تثبت لنا وجوداً وطنياً ورأياً عمومياً ولو كره المبطلون » (٣) .

وبعد هذا التمهيد الفكري ، جاء مصطفى كامل لينشر الفكرة الوطنية في مصر ، ويبني شبابها. ولقد كان ملقّباً برسول الفكرة الوطنية المصرية حيث كسبت لعقيدته ولحزبه أغلبية الموظفين ، وأعياناً مثقفين ، وإجمال الطّلبة والعمال . ..«ولقد حدّد المثل الأعلى للأمّة ، وشجّع الجماهير على السعي إلى ذلك المثل الأعلى »(٤) .والوطنية عنده ، أشرف الروابط للأفراد ، والأساس المتين الذي تبنى عليه الدول القوية والممالك الشامخة . وقد عمل على إشعار كلّ فرد أنّه شريك في الوطن ومسؤول عن أحواله . قال مخاطباً الطلاب : « إنّكم إذا خرجتم من المدارس ودخلتم صفوف

(١) المصدر السابق : جـ١ ، ص ٢٣٦ .
(٢) نفسه : ص ٢٣٨ .
(٣) نفسه : ص ٢٣٩ .
(٤) صروف ، فؤاد : الفكر العربي في مائة عام ، ص ٩٩ .

الرجال ، وشرع أحدكم في عمل من الأعمال ، سمع لامحالة من قوم غايتهم تثبيط الهمم وإقعاد العزائم : من أنت حتى تعمل هذا العمل ؟ وإذا كان الأغنياء والكبراء لم يقدموا عليه ، فكيف تقدم أنت عليه ؟ وهو قول فاسد ، لأنّ الوطنية لاتميز فيها بين الصغير والكبير ، والغني والفقير ، بل كلنا سواء أمام مصر ، وكلّ واحد منا مسؤول عن مصائبها ، مطالب بخدمتها ، وإعلان قدرها . .. كل مصري مسؤول عن حالة مصر ، ولكل مصري الحق في خدمتها ، بل عليه واجب إنهاضها وإعلاء شأنها ، وجميع المصريين أمام مصر سواء »(١) .

والوطن عند مصطفى كامل، هو وادي النيل ، هو مصر ، في منطلق إقليمي ما في ذلك شك ، وبهذا نجد أن الفكر السياسي العربي ، وفي مصر بشكل خاص بدأ يخرج من جوّ العاطفة الدينية والولاء للجامعة العثمانية ، وتقدّم نحو فهم الوطنية الاقليمية ، وتعايشت الفكرتان الدينية والوطنية زمناً جنباً إلى جنب، ثم قويت الفكرة الوطنية قبيل الحرب العالمية الأولى ، فقد كتب لطفي السيد ليحسم الموقف قائلاً : «مصريّتنا تقضي علينا أن يكون وطننا هو قبيلتنا ، لانوجّه شطر غيره . ويسرّنا أنّ هذه الحقيقة شائعة في الأكثرية المصرية ، لأن هذا الشيوع سيوشك أن يعمّ جميع المصريين من غير استثناء»(٢) . وهذا الوطن في نظر لطفي السيد ، قائم على عصبيّة جنسية . فهو وطن قومي مصريّ ، فهو يدعو إلى إنماء روابط (الجنسية المصرية) فيقول : « إن العمل على هذه النظرية ليس جديداً في مصر. فإن محمد علي باشا الكبير كانت أقواله المأثورة ، وأعماله المشهورة ، تدلّ بجلّتها على أنه يلحظ فيها تطبيق النظرية القومية المصرية . . . كل ذلك يبشّر بأن القومية المصرية ستتأثر في عهد قريب بقلوب المصريين . ولايكون منهم إلاّ من يرى من الشرف العظيم الانتساب إلى هذا الوطن المحبوب»(٣) . ولم يقتصرهذا الاتّجاه الاقليمي أو الوطني على مصر ، بل عرفته الجزائر ، بعد أن وقعت تحت الاحتلال الفرنسي . وكان رائد هذا الاتجاه حمدان خوجة ، زعيم أول حركة مقاومة شعبية جزائرية ضد فرنسا،

---

(١) المصدر السابق : ص ٩٩ — ١٠٠ .
(٢) نفسه : ص ١٠٠ .
(٣) نفسه : ص ١٠٢ .

... الاستسلام . فالوطنية في رأي خوجة : (عاطفة شهامة تحرّكت عندما أصبحت الجزائر) تشعر بالاستبداد من طرف أمة أجنبية . وقد رفض خوجة فكرة الدّمج الفرنسية ، وأثبت أنّ الكيان الجزائري يختلف عن الكيان الفرنسي في الدين واللغة والعادات والتقاليد ، وخرج من ذلك كله في أن الجزائر بلاد لها حق الوجود حرة مستقلة ، بوسائل دمقراطية مستمدة من الإسلام والليبرالية الفرنسية» (١). ويذهب أبو القاسم سعد الله إلى القول : « إن حمدان خوجة أول جزائري عربي مسلم آمن بالمفهوم الحديث للوطنية» (٢).

وإذا كان هذا التيار الاقليمي قد جرى في وادي النيل والجزائر ، فهناك تيار أقوى كان يجري في البلدان العربية الواقعة في غرب آسيا ، عبّر عنه عبد الحميد الزهراوي لأحد محرّري جريدة (الطان)في (حزيران ١٩١٣) « فنحن لانتمسّك بالوحدة السياسية لأجل الرابطة الدينية ، بل رغبة منّا في إيجاد مجموع عثماني قوي يرتقي فيه مجموعنا العربي بدون حائل يقف في طريقه ، وأملاً بقيام حكومة رشيدة تكون لنا مشاركة في أمورها ، والدولة العثمانية هي التي تقدر أن تحقق رغباتنا ، إذا هي عملت بلوازم الإصلاح الذي نحن مصرّون على طلبه . أمّا هي إذا ظلت بعيدة عن ذلك فإني أصرّح لك كما صرّحت في القاهرة ، بأن خطتنا معها تتغيّر حينئذ تمام التغيّر» (٣) .

وتعريف الوطن عند الزهراوي هو « الجامعة ، سواء جمعتنا الدور المجاورة ، أم الألسنة المتفقة ، أم الضمائر المتّحدة ، أم المصالح المتقاربة» (٤) . والمذهب الوطني ، هو المذهب الواحد ، بغضّ النظر عن الاختلافات الدينية « وينسى الناس أنّ وطننا مؤلف من أقوام دياناتهم متخالفة ، وأنه ليس من الحكمة ، ولا من اللياقة

---

(١) محافظة ، علي : الاتجاهات الفكرية عند العرب ، ص ١٢٨ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٢٩ .

(٣) كوثراني ، وجيه : وثائق المؤتمر العربي الأول ١٩١٣ ، دار الحداثة للطباعة والنشر . ط ١ ، ١٩٨٠ ، ص ١٧ .

(٤) الزهراوي ، عبد الحميد : الإرث الفكري ، ص ٣٥٤ .

الفزع إلى الثغرة الدينية ، مع معرفتنا باختلاف النّعرات كلما عصفت على الوطن عاصفة أوروبية »(١).

والمؤتمر العربي الأوّل الذي عقد في باريز في حزيران ١٩١٣ وترأسه عبدالحميد الزهراوي ، كان كما كتب محمد رشيد رضا : « حجة على أنّ في العرب عقلاء يعرفون مصلحة أمتهم ودولتهم ، وكان مذّكراً الأمة العربية في جميع الأقطار بأن لها وجوداً قومياً ، وإنّ لها حقوقاً سياسيّة وأدبيّة واقتصادية ، وإنّها مهضومة الحقوق عند دولتها »(٢). وكان المؤتمر يستهدف أوّل مايستهدف الاعتّراف بحياة العرب الوطنية ، بغض النظر عن القضايا الدينية . يقول الزهراوي في تصريحه لمندوب جريدة (الطان) التي سبق ذكرها : « يهمّني أن أصرّح لك قبل كل شيء ، بأن هذا المؤتمر ليس له صفة دينية ، وكلّ أعماله تنحصر في الدائرة المحدّدة له عن البحث في شؤوننا الاجتماعية والسياسية . ولذلك ترى عدد أعضائه المسلمين والمسيحيين متساوياً ، وعلى كلّ ، فإنّ فكرة الاتحاد بين المسلمين والمسيحيين قد ولدت وأيدّتها حوادث بيروت الأخيرة . وهي التي ولدت فكرة عقد هذا المؤتمر ، ذلك من جهة ، ومن جهة أخرى ، فإن العرب العثمانيين المقيمين في الولايات العربية العثمانية هم الذين يعقدون هذا المؤتمر ، وهو لايهتمّ في الحاضر ، ولافي المستقبل بشيء ، ماليس

---

(١) المصدر السابق : ص ١٨٤ .

(٢) كوثراني ، وجيه : المؤتمر العربي الاول ١٩١٣، ص ١٩ ، اما فكرة المؤتمر فقد كان وراءها كل من عبد الغني العريسي من بيروت ، وعوني عبدالهادي من نابلس ، ومحمد المحمصاني من بيروت ، وجميل مردم بيك من دمشق ، وتوفيق فائد من بيروت ، وقد اشترك في هذا المؤتمر من خلال دعوته الموجهة الى الامة العربية كل من السيد عبدالحميد الزهراوي ، من سوريا ، واسكندر بيك عمون ، من مصر ، وسليم علي سلام ، واحمد مختار بيهم ، وخليل زينية ، واحمد حسن طبارة ، والبير سرسق ، من لبنان ، وتوفيق السويدي وسليمان عنبر ، من العراق ، ومحمد حيدر ، وابراهيم حيدر ، من لبنان كذلك ، ونجيب دياب ، ونعوم مكرزل ، والياس مقصود من الجالية العربية في امريكا ، وعباس افندي بجاني ، عن الجالية العربية في المكسيك ، وشكري غانم ، وعبد الغني عريسي ، وندرة المطران ، وعوني عبد الهادي ، وشارل دباس ، وخير الله خير الله وجميل مردم بيك ومحمد المحمصاني عن الجالية العربية في باريس ، وعبد الكريم الخليل عن الجالية العربية في القسطنطينية ، راجع المصدر السابق ، ص ١٤ .

له علاقة بالولايات المشار إليها ، وحسب المؤتمر مالديه من شؤون هذه الولايات كثير عددهم ، وقد أحبّوا أن يوفدوا عنهم أعضاء يمثلونهم في المؤتمر . ومن هؤلاء ممثلو جالية القطر المصري ، وأمريكا ، والأستانة ، وباريس . . . ومن أين أتوا لايمثلون إلاّ رأي العرب العثمانيين » .

ولقد جرى الحديث في المؤتمر عن وجود (الترك العثماني) و (العرب العثماني) ووجوب إشراك الفريقين بسياسة البلاد وتنظيم الحكم خارج العاصمة على أساس فكرة « الأمة العربية » قد بدأت تأخذ سبيلها إلى عقول الطبقة المستنيرة من العرب وإلى قلوبهم أيضاً . فعبد الغني العريسي يطالب. بأن يكون للعرب « حق جماعة وحق شعب وحق أمة . . . فنحن عرب قبل كل صفة سياسية ، حافظنا على خصائصنا وميزاتنا ، وذاتنا منذ قرون عديدة ، رغم ممّا كان ينتابنا من حكومة الأستانة من أنواع الإدارات ، كالامتصاص السياسي ، أو التسخير الاستعماري أو الذوبان العنصري . . . آلينا على أنفسنا أن نحافظ في هذه المملكة على مكانتنا ، على جنسيتنا، على مساواتنا ، فلا أرض بعد اليوم تستعمر ، ولا أمّة تسخّر ، فإنّما نحن الرعاة لا الرعيّة . . . وقصارى القول ، إنّنا نعتبر حكومات الأستانة غير مستوفية الشروط والأركان ، من جهة العدل ، مادام حقّنا غير محفوظ ، لأنّ الحكومات في نظر، إعلان حقوق الإنسان لاتكون مشروعة إلاّ إذا احترمت حق الأفراد،فمن باب أولى حق الجماعات ، وحق الشعوب . . . وإنّنا نطلب هذا الحق كشركاء في هذه الدولة، شركاء في القوة الإجرائية والتشريعية ، والإدارات العامة ، في أموال المصارف ، وأموال نافعة ، وأموال الأوقاف،حرية الاجتماع ، حرية الصحافة . . . » ولاينسى العريسي أن يحدّد طريق الوصول إلى هذه الحقوق باستخدام كافة الوسائل الشرعيّة، « وأي يوم تسعى حكومة الأستانة وراء إخفات هذه الأصوات بالقوة والقهر ، فإنّنا نتّخذ طريقة تفشل معها أثرة رجال الحكومة ، فليفكروا قليلاً ، فإن النبي محمداًعليه الصلاة والسلام ، لم يخضع العرب بضغط ولاقوّة ، وإنما استطاع استمالتهم بمعقول القرآن ، وتحقيق مبدأ العدل والمساواة والإخاء . . . »(١) . ورغم أهميّة

---

(١) المصدر السابق : ص ٤٢ — ٤٥ .

هذا المؤتمر في ترسيخ فكرة الأمة العربية . فإننا نجد أن المؤتمرين لم يكونوا قد قطعوا الأمل نهائياً من استجابة الحكام الأتراك لمطالبهم العربية ، فكانوا حريصين وهم يعلنون وجود (الأمة العربية) ويتحدثون (باسم الأمة العربية) على نبذ كل حركة من شأنها انفصام العرى بينها وبين الدولة العثمانية ، واستمر هذا الازدواج في الاجتهاد السياسي العربي إلى أن أعلن الشريف حسين الثورة العربية الكبرى على الدولة العثمانية .

٥ ـ اتجاه القومية العربية

إن فكرة القومية العربية ، وثيقة الصلة بفكرة الأمة الغربية . ومن فكرة الوطنية تقدم العقل العربي ، إلى فكرة القومية العربية . وعند البحث في تعريف الوطن أضطر إلى اتخاذ القومية أساساً له . ولقد « انصب اهتمام المفكرين العرب في الجمعيات السرية»(١). وفي المؤتمرات العربية قبل الحرب العالمية الأولى ، انصب الاهتمام على معنى الأمة العربية . وبين الحربين ، أخذت فكرة الوطن العربي الكبير تسيطر على سائر الأوطان الإقليمية أو القطرية ، التي كانت سائدة قبل هذه الحرب . فالمؤتمر الأول للطلاب العرب المنعقد في بروكسل في كانون الأول عام ١٩٣٨ يقرر : «إن الوطن العربي هو البلاد التي سكنتها وتسكنها أكثرية عربية في آسيا وأفريقيا . وهو بهذا الشكل كل لا يقبل التجزئة ولا التقسيم ، وميراث مقدس لا يمكن التفريط في شبر منه . . . والعرب ، من كانوا عرباً في لغتهم وثقافتهم وولائهم » والمقصود

---

(١) صروف ، فؤاد : الفكر العربي في مائة عام ، ص ١٠٥ ، الدراسة لأديب نصور . من هذه الجمعيات التي تشكلت في الفترة الواقعة بين ١٠ تموز ١٩٠٨ موعد اعلان الدستور العثماني ، وقيام الحرب العالمية الاولى ، جمعية الإخاء العربي العثماني ، الجمعية القحطانية ، المنتدى الادبي ، جمعية الجامعة العربية ، الكتلة النيابية العربية ، جمعية العربية الفتاة ، حزب اللامركزية العثماني ، جمعية العهد ، جمعية العلم الأخضر ، الجمعية الاصلاحية البيروتية ، جمعية البصرة الاصلاحية ، وأخيرا المؤتمر العربي الاول . ولقد كانت كل هذه الجمعيات تشكل مناخا ملائما لاستيقاظ وتطور فكرة القومية العربية ، وضرورة الانفصال عن الترك ، وتحقيق حرية واستقلال العرب . كما كانت هذه الجمعيات موزعة في اقطار عربية متعددة .

بالولاء الشعور القومي ، فهم العرب . والعربيّ هو الفرد المنتمي إلى الأمّة المكوّنة من هؤلاء » .

ولقد بدأت اليقظة القومية عند العرب مع بداية النهضة الفكرية العامة . ومنذ عام (١٨٧٠) تساءل سليم البستاني ، هل يصطلح العرب ؟ هل يردّ الزمان إليهم الاتحاد؟ هل يقيم لهم الدهر عزّاً ؟ هل يكلّل تاج النّجاح جباههم ؟ هل يطالع في شرقهم بدر العلم ؟ هل تنير شمس التمدّن سهولهم ؟ . . . وأجاب عن ذلك كله بقوله : « إنّ من تصفّح صفحات التاريخ، وأمعن النظر في تقلّبات الزمان ، وتمكّن من معرفة أحوال الشعوب والدول ، وبحث في أسباب ارتفاعها ، وهبوطها . . . وقاس ما يأتي على مافات ، يجيبُ قائلاً : إنّه لابدّ من أن يرجع بنا الزّمان إلى الأفق الذي حجبته عنا غيوم السياسة ، ودفعتنا عنه صواعق القوة والانشقاق .

ولقد « تأسست مجموعة من الجمعيات السريّة العربية(١) في الوطن العربي في عهد التسلط الحميدي ، لمقاومة الاستبداد ، حيث بدأت الفكرة القومية تأخذ أبعادها في الظّهور . وقد انضّم الكثير من المفكرين العرب لهذه الجمعيات ، ممّن كان لهم الفضل في إذكاء الروح القومية عند العرب ، ومنهم : فارس ، ويعقوب صروف ، وابراهيم اليازجي والشيخ طاهر الجزائري ، وجمال الدين القاسمي ، ورفيق العظم ، ومحمد كرد علي ، وفارس الخوري ، وعبد الحميد الزهراوي، وشكري العسلي ، وعبد الوهاب الانكليزي ، وعبد الرحمن الشهبندر ، وسليم الجزائري ... وغيرهم»(٢) . وإذا كانت الحرية الأدبية في سوريا قد ألقت بذوراً قومية ، ونشرت أفكاراً قومية في الأرض العربية ، فإن الحركة السلفية في الإسلام المجدّدة مع الأفغاني وعبده ورشيد رضا ، قد وجهّت الأنظار إلى دور العرب في الاسلام ، وعظّمت العرب حين عظّمت الإسلام العربي . فالرجوع إلى السلف الصالح يعني الرجوع إلى الرسول العربي وصحابته ، وإلى مسلمي العصور الأولى

---

(١) البستاني ، سليم : الجنان ، السنة الاولى ، جـ ه ، اذار ١٨٧٠ ، ص ١٣٩ ، اوردها علي محافظه في كتابه الاتجاهات الفكرية ، ص ١٢٩ .

(٢) محافظه ، علي : الاتجاهات الفكرية عند العرب ، ص ١٣٣ .

عندما كان الإسلام في حالته الصّافية ، والخلافة العربية في أوجها ، ورافق هذه الحركة الاهتمام باللغة العربية ، وقد تمنّى جمال الدين الأفغاني أن يستعرب الأتراك، وأن يقبلوا اللسان العربي ، وتأثّر إذ رآهم يرتكبون خطأً فادحاً « وهو جريهم وراء تتريك العرب واستبدال اللسان العربي ، لسان الدين الطاهر ، والأدب الباهر ، وديوان الفضائل والمفاخر ، باللسان التركي ... ويمضي الأفغاني بقوله في عرض قدّمه للسلطان عبد الحميد داعياً إلى تعريب الدولة العثمانية ، والانتقال بعاصمتها من أوروبا إلى الأرض العربية ، وإلى (بغداد) بالذات لأن القاهرة كانت يومئذ تحت الاحتلال الانكليزي ، . . . إذا فكرت بتتريك العرب ، وما أسفهها سياسة ، وأسخفه من رأي ، إنّها لو تعرّضت لانتفت من بين الأمتّين النّعرة القومية ، وزال داعي النفور والانقسام ، وصارت أمة عربية ، بكل ما في اللسان من معنى ، وفي الدين الإسلامي من عدل ، ومن سيرة أفاضل العرب من أخلاق وفي مكارمهم من عادات ، لو أنصف الأتراك أنفسهم ، واستعربوا ، واتّخذوا بغداد عاصمة ، فمن كان من دول الأرض أغنى منهم مملكة ؟ أو أعزّ جانباً ، أو أمنع قوة . . . ثم كيف يعقل تتريك العرب ، وقد تبارت الأعاجم في الاستعراب وتسابقت ، وكان اللسان العربي لغير المسلمين ، ولم يزل ، من أعزّ الجامعات وأكبر المخاطر . فالأمة العربية هي (عرب) قبل كلّ دين ومذهب»(١) . وقد أفتى محمد رشيد رضا في المنار بوجوب تعلّم اللغة العربية على كلّ مسلم« وجميع المجتهدين والقائلين بوجوب الاجتهاد في الدين يجزمون بوجوب معرفة اللغة العربية لأن الاجتهاد يتوقف على ذلك كما هو مصرح به في كتب الأصول »(٢). ومن الذين دعوا لدولة عربية مستقلة نجيب عازوري، وأن يكون في هذه الدولة أو الامبراطورية كما سمّاها ،حرية المذاهب ، ومساواة المواطنين كافة أمام السلطان . ولتحقيق ذلك دعا إلى فصل السلطة الزمنية عن السلطة الدينية ،(٣) وعلى صفحات المنار نشر عبد الرحمن الكواكبي كتابه

---

(١) الافغاني ، جمال الدين : الاعمال الكاملة ، ص ٢٢٤ – ٢٢٧ .

(٢) رضا ، محمد رشيد : المنار ، جـ ١٢ ، ص٩٠٦ – ٩٠٧ ، اوردها فؤاد صروف في كتابه الفكر العربي في مائة عام ، ص ١٠٨ .

(٣) عازوري ، نجيب : يقظة الامة العربية ، تعريب د . احمد بوملحم ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ص ٦ .

(أمّ القرى) وقال صراحة « بخلافة عربية مركزها الجزيرة العربية»(١) . ونتيجة البحث وجدت في أمّ القرى « أن لجزيرة العرب ولأهلها بالنظر إلى السياسة الدينية مجموعة خصائص ، فهي مشرق النور الإسلامي وفيها الكعبة المعظمة ، والمسجد النبوي ، وأنها أنسب المواقع لأن تكون مركزاً للسياسة الدينية ، وأنها أسلم الأقاليم من الأخلاط جنسية وأدياراً ، ومذاهب ، وأنّها أفضل الأراضي لأن تكون ديار أحرار لبعدها عن الطامعين والمزاحمين » (٢) .

ومن واقع تحليل كتاب الكواكبي ، يتضح أنّ نشأة الفكرة القومية ارتبطت بالمنطق العرقي . وكان ذهن الكواكبي ينصرف بخصوص المعنى العرقي إلى أخلاقيات العرب ، وعاداتهم وحياتهم وأن هذه الأخلاقيات تميّزهم بحدة عن العنصر التركي ، وتكون أساساً قوياً لوحدتهم ، وتجمعهم في هوية سياسية واحدة ، ومن الصحيح أنّه ضمّن في حججه قدرة العرب على حفظ جنسهم ، أي نقاوة الجنس والدم ، ولكن هذا كان واحداً من عشرات العناصر التي اعتمد عليها الكواكبي في فكره . يقول في كتابه أمّ القرى : « عرب الجزيرة العربية أقدم الأمم مدنيّة بدليل سعة

---

(١) اليافي ، عبد الكريم : دراسة له وردت في كتاب نشاط العرب في العلوم الاجتماعية في مائة سنة الشرف على اخراج هذا الكتاب ، هيئة الدراسات العربية في الجامعة الامريكية ، بيروت ١٩٦٥ ص ٦٤٦ ، ويذكر على لسان ساطع الحصري . ان التيارات السياسية في ذلك العهد من النصف الثاني للقرن التاسع عشر كانت في البلادالعربية تقوى شيئا فشيئا وتبرز وتشتد رغم السيطرة والقمع .

هذه الاراء والنزعات السياسية التي ظهرت قبل اعلان الحكم الدستوري تتمحور في خمسة تيارات هي :

ا ـ السعي لاقامة خلافة عربية تقوم مقـامالخلافة العثمانية لان العرب اصبحوا ينظرون الى الخلافة العثمانية على انها مغتصبة وقداهتضمت حقوق العرب .

ب ـ المطالبة باصلاحات خاصة بالامة العربية .

جـ ـ الاشتراك مع احرار الاتراك للمطالبةباصلاحات عامة تشمل جميع الولايات العثمانية وتغير في الوقت نفسه الولايات العربية .

د ـ الدعوة الى انفصال البلاد العربية عـنالسلطة العثمانية لتاسيس دولة عربية مستقلة .
هـ ـ طلب الحماية من دولة اوربية ، راجع نفس المصدر ، ص ٦٤٥ .

(٢) صروف ، فؤاد : الفكر العربي في مائة عام ، ص ١١١ .

لغتهم وسموّ حكمتهم وأُدبيائهم . عرب الجزيرة أُقدر المسلمين على تحمّل قشف المعيشة في سبيل مقاصدهم ، وأنشطهم على التغرّب والسياحات وذلك لبعدهم عن الشرق المذّل لأهله . . . عرب الجزيرة أحفظ الأقوام على جنسيتهم وعاداتهم فهم يخالطون ولايختلطون » . . . عرب الجزيرة أحرص الأمم على الحرية والاستقلال وإباء الضّيم . .. العرب عموماً ، لغتهم أغنى لغات المسلمين في المعارف ، ومصونة بالقرآن الكريم من أن تموت »(١). ويقول أيضاً : « أليس مطلق العربي أخفّ استحقاراً لأخيه من الغربي ؟»(٢).

ولقد ربط الكواكبي بين الأسس النابعة من وجود العرب ، كجماعة لها لغتها وتاريخها وأخلاقيتها المشتركة ، وبين المضمون السياسي التحرري الذي يجب أن تتحلى به الدولة التي ستجمعهم ، أو الحقوق السياسية التي يجب أن تتوفر لهم عموماً ، بينما هو يتحدث عن (الأمة) بنفس المضمون الحديث والسائد في التقاليد الليبرالية . ففي كتابه « طبائع الاستبداد » يتساءل ماهي الأمة ، أي الشعب « هل هي ركام مخلوقات نامية ؟ أم جمعية عبيد لملك متغلّب . أم هي جمع بينهم روابط جنسهم ووطن ، وحقوق مشتركة »(٣). ولقد انتقد السياسات التي اتبعها الأتراك ، بل رأى فيهم قوماً ظلمة ينزع حكامهم دائماً إلى التسلط والاستبداد ، لايطمحون إلى التطور والتجدّد المادي والفكري ، وانتهى إلى أنّ تطلعات العرب نحو التحرير والاستقلال لاتستقيم مع طبائع قوم يحكمونهم بلغة الاستبداد والتخلف ، ويستشهد بشعر المتنبي ليطبق فكرته على علاقة العرب بالأتراك وهو قوله : « إنّما الناس بالملوك ، وهل يفلح عرب ملوكهم عجم؟»(٤) . ومن ناحية أخرى شدّد الكواكبي من عدائه للعنصر التركي : « أليس الترك قد تركوا الأمة أربعة قرون ولاخليفة ، وتركوا الدّين تعبث به الأهواء ولا مرجع وتركوا المسلمين صمّاً بكماً عمياً ولا مرشد . . ؟ وقال : إنّهم احتقروا العرب فكانوا يطلقون على عرب الحجاز « ديلنجي عرب»

---

(١) الكواكبي ، عبد الرحمن : الاعمال الكاملة ، ص ٣٠٣ .
(٢) المصدر السابق : ص ٤١٨ .
(٣) نفسه : ص ٤٢٩ .
(٤) نفسه : ص ٢٥٧ .

أي عرب الشحاذين ، وأطلقوا على المصريين (كور فلاح) بمعنى الفلاّحين الأجلاف .. وتعبيرهم بلفظ عرب عن الرقيق وعن كل حيوان أسود ؛ وترتّب على هذا اشتداد روح البغضاء بينهم وبين العرب ، حتى أنّ العرب كانوا يقابلونهم بنفس روح الانتقاد ، وبنفس الأسلوب »(١).

ويلاحظ أنّ الكواكبي لم يناهض العثمانيين ككلّ . وإنّما العنصر المغولي التركي منهم ، الذي لم يتعرّب ، والذي كان دائم الاستعلاء على العنصر العربي « إني أحب العثمانيين للطف شمائلهم ، ويقظة الشعائر الدينية ، ولكن النصيحة للدين تستلزم قول الحق ، وعندي أنّ حضرات آل عثمان أنفسهم ، إذا تدبّروا الأمر لا يجدون وسيلة لتجديد حياتهم السياسية أفضل من اجتماعهم مع غيرهم على خليفة قرشي»(٢) وعندما انعقد المؤتمر العربي الأوّل ١٩١٣ بباريس ؛ عبّر بعض الأعضاء عن قوة العامل العرقيّ بمعنى الدم والجنس ، يقول عبد الغني العريسي ، أحد أعضاء المؤتمر: « أيّها العصبة الطيبّة والملأ الصّالح ... نعمتم بالأمر ، طبتم عنصراً ، هل للعرب حق جماعة ؟ إن الجماعات في نظر علماء السياسة لا تستحق هذا الحق إلاّ إذا جمعت ، على رأي علماء الألمان ، وحدة اللغة ، وحدة العنصر ، وعلى رأي علماء الطليان وحدة التاريخ ، ووحدة العادات ، وعلى مذهب ساسة الفرنسيين ، وحدة المطمح السياسي . فإذا نظرنا إلى العرب من هذه الوجوه الثلاثة ، علمنا أنّ العرب تجمعهم وحدة لغة ووحدة عنصر ووحدة تاريخ ، ووحدة عادات ؛ ووحدة مطمح سياسي . فحق العرب بعد هذا البيـــان أن يكون لهم على رأي كلّ علمـــاء السياسة دون استثناء ، حق جماعة ؛ حق شعب ، حق أمة . . . »(٣).

هكذا وجدت فكرة الأمة العربية (القومية العربية) مناخها المناسب في مطلع القرن العشرين ، فقد أخذت تحتل المكانة الأولى ، وجاءت ثورة العرب على الترك

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٥٩ .

(٢) نفسه : ص ٢١٥ .

(٣) كوثراني ، وجيه : وثائق المؤتمر العربي الأول، ١٩١٣ ، ص ٤٢ – ٤٣ .

سنة ١٩١٦ معلنة أنّ العرب ، وأكثريّتهم مسلمون ، قد اختاروا القومية قاعدة لتنظيم حياتهم السياسية . وأصدر الشريف حسين بياناً ، وصف بأنه بيان عربي الرّوح والمقصد ، إسلامي الملامح والتعابير ، ومن مآخذ الشريف حسين على الأتراك كما وردت في هذا البيـــان ، أنهم (مزّقوا شمل الأمة العثمـــانية بمحـــاولة جعل شعوبها كلها تركية بالقوة القاهرة ، فأوقعوا بينها وبين العنصر الذي أرادوا تسويده عليها وإدغامها فيه العداوة والبغضاء ، وخصّوا العرب ولغتهم بالاضطهاد . . . وحاولوا قتل اللغة العربية في جميع الولايات العثمانية ، بإبطالها من المدارس ومنعها من الدواوين والمحاكم . . . ولايخفى أنّ قتل اللغة العربية ، قتل للإسلام نفسه. فالإسلام في الحقيقة دين عربي بمعنى أنّ كتابه أنزل باللغة العربية ، وجعل متعبّداً بتلاوته وتدبيره وفهمه لابمعنى أنّه خاص بالعرب ، فمن المعلوم من الدين بالضرورة أنه عام لجميع الأمم . . . كذلك يسجّل الشريف حسين على الاتحاديين ، أنّهم قتلوا كبراء نوابغ رجال النهضة العربية ، وأنهم يريدون أن يفعلوا في الحجاز مافعلوا في سورية والعراق ، ليتمّ لهم القضـــاء على الأمة العربيـــة في عقر دارهـــا وموطن منعتها وعزّها وفخارها . . . ويضيف : كان لنا دولة عزيزة قوية ، أفضلها دول أسلافنا العربية ، وقد ورثتها هذه الدولة العثمـــانية ، فكنّا نحن العرب أحرص الناس على حياتها ، على كونها هي التي خذلت اللغة العربية ، وانتحلت لنفسها منصب الخلافة ، دون الدول التركية والكردية قبلها . . . ويعتمد في آخر البيان على الحديث الشريف الذي أضافت إليه المناسبة خطورة خاصة : «إذا ذلّت العرب ذلّ الإسلام» ثم اختتم البيـــان بقوله : وصارت المصلحة الاسلامية والعربية (وهما متلازمتان) في مقاومة هذه الفئة الباغية»(١). وبهذا الكلام ، وبثورة الشريف حسين ارتاح العرب من العنصر التركي الاستعماري إلى غير رجعة ، وبدأت مرحلة جديدة من النضال ضد المستعمر الأوروبي .

ولقد دخلت الحركة العربية القومية ، في الفترة مابعد الحرب العالمية الأولى ،

---

(١) صروف ، فؤاد : الفكر العربي في مائة عام ، ص ١١٦ .

وفي بداية العشرينات ، مرحلة جديدة من الناحية السياسية والاجتماعية . فقد انتهت الحرب بخيبة أمل كبيرة عند القوميين العرب . فلم تتحقق الأماني القومية التي طالبوا بها في أعقاب المؤتمر العربي الأول ، وفي الثورة العربية الكبرى ، بل انقسم الوطن العربي إلى دويلات تحت حكم أجنبي . إمّا فرنسي أو إنكليزي ، تواكب ذلك مع انهيار الرابطة العربية بالسلطنة العثمانية ، وافتقدت الولايات العربية القوة السياسية التي كان يمكن أن تقاوم بها الظروف الاستعمارية الجديدة . وبسقوط الخلافة عام ١٩٢٤ تعمّقت نزعات الانفصال عن الإطار الفكري الإسلامي ، الذي كان يربط العرب بدائرة أوسع هي الإسلام .

ولقد أصبح الاستعمار الأوروبي يسيطر على كل مناطق الوطن العربي وأقطاره . فبريطانيا في مصر والعراق والأردن وفلسطين . وفرنسا في سورية ولبنان والجزائر . وإيطاليا في ليبيا ، واسبانيا في المغرب العربي ، وحتى الثورات التي شهدها الوطن العربي ، بعدالحرب مثل الثورة العراقية ١٩١٩ — ١٩٢٠ ، والثورة السورية ١٩٢٥— ١٩٢٧ ، والثورة المصرية ١٩١٩ ، والثورة المراكشية ١٩٢٠ ، لم تكن تنطلق في نضالها إلاّ من منطلقات إقليمية محليّة . كما أنّ الجهود السياسية التي بذلها بعض زعماء العرب لإعادة الثقة واستمرار تيار الحركة العربية ، اتّسمت بالعمل القطري. وانكفأت على مشاكلها الداخلية ، ومثّلت تراجعاً عن زخم الحركة العربية واتجاهها الشامل الذي ظهر قبل الحرب .

ولكن حركة اليأس عند رجال الحركة العربية بدأت تزول مع بداية الثلاثينات حتى قويت مرة أخرى في الأربعينات ، وذلك بفعل عدد من التحوّلات الاجتماعية والظروف السياسية لكل قطر ، وتوافقت بداية الثلاثينات مع بروز قوة التيّار العربي في مصر ، حيث ازداد ، والتقى في الأهدافه مع الأهداف القومية في المشرق العربي .

ولقد بدأت القضية الفلسطينية على إثر صدور وعد بلفور ، تجمع العرب مرة أخرى . كما سعت الأقطار العربية إلى الحصول على قدر نسبيّ من الاستقلال السياسي ، ممّا أوجد مناخاً عادت بموجبه القوة مرة أخرى للحركة العربية القومية ، واستعادت حيويتها ، وظهرت مؤتمرات وتنظيمات سياسية غير رسمية كثيرة ، وتعدّدت

المنتديات والجمعيات الأدبية في أنحاء متعددة في الوطن العربي . وقد حمل لواءالدعوة للقومية العربية في تلك المرحلة من الزمن مفكرون عرب بارزون ، من أمثال ساطع الحصري ، وأمين الريحاني ، وعلي ناصر ، وعبد الرحمن الشهبندر ، وأدمون ربّاط ، ومحمد كرد علي ، وسامي شوكت ، ومحمد عزة دروزه ... وزكي الأرسوزي » (١)

ولكن السّمة الغالبة للموقف القومي في تلك المرحلة بقيت في مجال الاجتهادات النظرية . إذ لم تنتقل إلى مرحلة التّجسيد العملي إلاّ مابين الأربعينات والستينات في هذا القرن . وذلك على يد حزب البعث العربي الاشتراكي ، وثورة ٢٣ تموز في مصر عام ١٩٥٢ والحركات القومية العربية الأخرى»(٢) . ولقد كان للقضية الفلسطينية ونكبة عام ١٩٤٨ أثر بارز في إذكاء الروح القومية العربية ، وتقوية الانتماء العربي ، بين أفراد الشعب العربي الواحد في أقطاره العربية المتعددة .

خامساً — الحرية السياسية ، ومفاهيم الاستبداد والديمقراطية .

إن الحديث حول هذه المفاهيم في فكرنا العربي الحديث ، يقود إلى الحديث أوّلاً حول مفهوم سيادة الدولة ، وحرية الفرد . ولقد كانت العلاقة الحقيقية بين الفرد والدولة ، المعضلة التي اختلف فيها كبار المفكرين . منذ زمن طويل ، أيّهما أهمّ من الآخر : الفرد أم الدولة ؟ ولأيّ منهما الأسبقية عند اصطدام المصالح . وهذا أمر لايزال موضع جدل ، ويؤثر في نواح عديدة من حياة الفرد . فمن ناحية ، هناك المبدأ القائل إنّ الدولة شرّ لابدّ منه ، ومهمتها محصورة في أن لاتعمل أكثر من تأمين السلام والنّظام ، فاسحةً الفرص أمام الأفراد ليطوروا أنفسهم بحرية بحسب قابلياتهم . وهذا هو جوهر المبدأ الليبرالي . وهناك الرأي المقابل من الناحية الأخرى ، الذي يعتقد بأن الدولة يجب أن تمارس صلاحيات واسعة ، وأن تلحق مصلحة الفرد بمصلحة المجموع ، وهذا هو جوهر المبدأ الاشتراكي . المهمّ أن المبدأين يقرّان وجود سلطة الدولة . وهذه السلطة هي فوق كلّ السلطات الأخرى ،

---

(١) المصدر السابق : ص ٧٣ .

(٢) نفسه : ص ١١٢ — ١١٤ .

لتدبير شؤون الأفراد والجماعات داخل حدود الدولة . وإنّ هذه السلطة تكون شرعية قطعيّة غير محدودة ، وربما تستخدم القوة لاستتباب الأمن والنظام . وهذه السلطة تسمى بالسيـــادة ، لأن أهمّ مايشغل الفرد هو الحصول على حيـــاة أمينة ، وحرية تامة يستطيع فيها انجاز أقصى مايستطيع .وعلى مايظهر ، هناك تناقض أساسيّ بين السيادة والحرية(١). فإذا كانت سلطة الدولة مطلقة ، فكيف تستطيع الحريّة تأمين وجودها ؟ وإذا كان الفرد يمتلك حرية تامة ، فما شأن سيادة الدولة ؟ إذا ماوصلت السيادة حدّ التطرف ، أصبحت عند ذلك إرهاباً ، وقضت على الحرية. كذلك شأن الحرية التي لاحدّ لها ، فإنّـها تعود إلى الفوضى وتقضي على السّيادة . ولذا نجد أنّ محاولة الدولة لإيجاد توفيق معقول بين هذين الرأيين المتطرفين ، قد أصبح أمراً ليس من السهل تحقيقه طوال فترة من تاريخ السياسة ، ولم يتوصّل إلى حل ثابت له حتى الآن .

والمعروف أنّ تغيّر الأحوال يدعو إلى إيجاد توفيق يتماشى والظروف المتغيّرة في الحياة تغيّراً مستمراً . وعلى أية حال ، يرينا أيّ تحليل دقيق لأمور طبيعة الحرية الحقيقية ، ويثبت لنا أنّـها تعتمد على السيادة بدلاً من مناقضتها لها . وفي الحقيقة لاتنمو الحرية حقاً إلاّ بوجود السيادة ، وإنّها تصبح كاملة ذات قيمة ، كلما أصبحت السيادة كاملة ، مؤمناً عليها تأميناً منتظماً .

من هذا المنطلق يفسّر المفكرون أنّ مفهوم الحرية مفهوم مرادف للديمقراطية، أو حكومة الشعب ، ويتحدّث الأفراد عادة عن (الحكومة الحرة) حين يقرّون مصيرهم بأنفسهم وكيف يجب أن يحكموا . ومن هذه الناحية تشير الحرية إلى الحقوق السياسية التي يمتلكها الأفراد ، ومعنى هذه مشاركة الأفراد في سلطة الدولة ، التي تمنح لعدد معين من السكان . وإذا كانت هذه الحقوق كثيرة وشاملة ، وإذا كان عدد كبير من الأفراد يمتلك الحقوق أو الحريات السياسية ، تكون الدولة ديمقراطية . وعند اعتبار الأمور الأخرى بدرجة متساوية ، فإن الحكومة التي يسيطر عليها الشعب،

---

(١) Quinton, Anthony; Ed. « Political Philosophy » Oxford 1967 pp. 83-111

هي حكومة تؤمن مواطنيها تأميناً أفضل من حكومة يسيطر عليها جزء من الشعب. ولكن ليس من الضروري أن يكون هذا صحيحاً ، فقد ينعم دكتاتور عادل على شعبه بحرية أكبر من حكومة ديمقراطية تهمل مصالح أقليتها الواسعة ، وتعتمد الحرية السياسية على موضع السيادة وتنظيم الحكومة في كل دولة .

وتشمل الحريّة المدنيّة الحقوق والامتيازات التي تؤمنها الدولة لحماية رعاياها، فهي تشير إلى حريات كل فرد يخوّله إياها القانون . وتتضمن تلك الحقوق حماية الأفراد من تدخّل الأفراد الآخرين ، أو الحماية من تدخّل الحكومة المدنيّة ، هي الحقوق التي يتمتع بها الأشخاص دونما تقييد ، والتي تنعم بها الدولة على مواطنيها بقانون وتحميها بمحاكمها . والحقوق السياسية هي تلك الحقوق التي يمتلكها الأشخاص الذين تمنحهم الحكومة الحق في المشاركة القانونية والإدارية في سياسة الدولة . وتتم ممارسة هذه الحقوق بالانتخاب أو الخدمة الفعلية في وظيفة حكومية الدولة ، وهي تتوضح في القانون الأساسي والقوانين الأخرى للدولة ، وتعدّ عادة امتيازات ، وإن ممارستها حق اختياريّ للمواطنين وحين تكون الحقوق السياسية متشبّعة بدرجة واسعة ، تكون الدولة ديمقراطية ، وحينئذ تصبح الحرية السياسية مرادفة عملياً للديمقراطية ، وتكون الديمقراطية مباشرة حين يمارس الممتلكون الحقوق السياسية، حقوقهم في المشاركة بالأعمال الحكومية مباشرة ، وإنها تكون غير مباشرة حين ينتخب الأفراد ممثلين ليعملوا في الأعمال الحكومية . فما تؤكده الديمقراطية إذن ، هو تقسيم مشاركة أكبر عدد ممكن من المواطنين في ممارسة حقوقهم السياسية ، وقسم المجال للجميع لشغل الوظائف الحكومية الرسمية ، وإن القوانين يجب أن تمثل رغبات أغلبية الشعب .

والحقوق المدنية الواجب احترامها والمحافظة عليها من قبل الدولة متعددة ، وان كان هناك اختلاف بين النظريات السياسية ، في طبيعة هذه الحقوق واستخدامها ، وضرورتها :

— حق الحياة : فجميع الحقوق تعتمد على الحياة ، لأنّه إذا لم تؤمن الحياة ، فإنه لافائدة من الحقوق الأخرى .

— حق الحرية الشخصية : « فالحياة من دون استخدام قوى الإنسان المختلفة هي حياة لافائدة فيها » .

— حق التملك : « إنّ تملّك الإنسان للأشياء ، يعدّ ضرورياً لبقائه ، كما أنّ الرغبة في حبّ الاقتناء هي من الصّفات المتغلغلة في الطبيعة . والنظريات السياسية التي تتعلق بالتملك تختلف باختلاف الزمان والمكان ، وهذا مايؤدي إلى الاختلاف في مفهوم حق التملك أيضاً ، من نظرية إلى نظرية أخرى » .

— حق التّعاقد : فوجود الثقة والإخلاص في المعاملات والاتّفاقات القانونية، هما من الأمور السياسية في المجتمع .

— حق الإعراب عن الرأي والتعبير عنه بحرّية : فالحكومات الحرة يجب أن تمنح حرية الرأي والتعبير لمواطنيها ، كما تحافظ على سمعة مواطنيها من أيّ اعتداء. وهناك بعض الحكومات التي تمنع انتقاد سياسة الحكومة العامة ، وفي أثناء الحرب تكون حريّة السلام عادة محدودة، بالنظر لحالة علاقة بالمحافظة على النّظام والأمن.

— حق حرية الاعتقاد : بينما كانت الدول تسمح بنوع خاص من الاعتقاد الديني ، نجد الاتجاه في العصر الحديث يسير في طريق حرية الاعتقاد الديني والتّسامح.

— حق تأسيس الجمعيات : فالأفراد في المجتمعات الحديثة يدخلون في علاقات مختلفة ويؤسسون الجمعيات ذات المذاهب المختلفة ، ومن الجمعيات الاجتماعية المهمّة : النوادي الاجتماعية ، والجمعيات العلمية والدينية ، واتحادات العمال والفلاحين ، والنقابات الصناعية والتجارية . . . ويؤكد الباحثون أنّ من أسباب تأسيس هذه الجمعيات هو الدافع الغريزي في الإنسان ، فهي لذلك غالباً ماتطلب الاستقلال في حقولها .

— حق تشكيل العائلة : ومع أنّ الدول تفرض بعض القيود على الزواج والطلاق وتفرض واجبات خاصة على الأزواج والزوجات والآباء والأبناء،فهي تمنح درجة واسعة من الحرية للعائلة لتنظيم شؤونها ، وعلاقاتها الخاصة ، حتى في ميراث أملاكها.

— حق المساواة أمام القانون : لقد كانت بعض الطبقات في الماضي تتمتع بامتيازات

وقوانين خاصة ، أمّا في العصر الحديث فإنّ الاتّجاه يسير نحو تطبيق قانون واحد على جميع الأفراد في الدولة ، والعمل على تمتع كل فرد بالحقوق القانونية المتساوية نفسها ، مضافة إلى امتيازاتهم وحماية حقوقهم المدنية»(١).

ولحماية هذه الحقوق فإنّ من واجب الدولة حمايتها من الأشخاص الآخرين والجمعيات من جهة ، ومن الحكومة من جهة أخرى ، من أجل التوفيق الناجح بين السلطة والحرية ، التي تعتبر المشكلة الكبيرة التي تواجهها الحكومات ، لأنّ على هذا التوفيق يعتمد كلّ من سعادة الفرد ، وبقاء الدولة . (٢)

من هذا المنطلق يمكن أن نبحث كيف تعامل العقل العربي في العصر الحديث في مسألة فهمه للديمقراطية ، ومحاربته للاستبداد ، استناداً إلى مفهوم الحرية الذي كان سائداً في الفترة التي نؤرخ لها عند الغرب ، الذي كان المصدر الحقيقي لنقل هذا المفهوم إلى وطننا العربي . لقد اقترب العقل العربي في بداية الأمر من هذا المفهوم باستحياء وبشيء من التحفّظ والحذر ، مراعيا في ذلك نظم الحكم الفردية التي كانت سائدة في جميع الأقطار العربية في ظل المستعمر العثماني والأوربي . وعلى الرغم من ذلك ، فقد ألقى العقل العربي بذوراً صالحة في فهم هذا المفهوم ، فتحدّث عن حقوق الانسان وواجباته ، وعن مهمة الدولة في حفظ حقوق المواطنين ، وعن ضرورة خضوع السلطة للقوانين ، ونجد هذا في فكر رفاعة الطهطاوي ، ويسميه بالحرية المدنية ، وتعني عند الطهطاوي « حقوق الناس » « الحرية المدنيّة هي حقوق العباد ، أو الأهالي الموجودين في مدينة ، بعضهم إلى بعض » (٣) . وليس أساس هذه الحرية المدنية إلزام السلطة الدينية باتّباعها .وفرضها من قبل السلطة الدينية شرط كاف لاحترامها ، بل أساسها أساس إنساني محض ، وله جانبان : إجتماعيّ وفردي ، وربّما كانت أقرب إلى مفهوم التعاقد الاجتماعي » . وربما يكون

(١) Stephen, J. F. « Liberty, Equality, Fraternity » Cambridge 1967 pp. 179-220.

(٢) Crick, B. «Freedom as Politics » in « Philosophy, Politics and Society » Vol. 3 pp. 194-214.

(٣) الطهطاوي ، رفاعه : الاعمال الكاملة ، جـ١ ، ص ١٧١ .

الطهطاوي في هذه التعريفات قد استعان بأفكار (روسو) فكأن الهيئة الأجتماعية المؤلفة من أهالي المملكة تضامنت وتواطأت على أداء حقوق بعضهم لبعض،وأن كل فرد من أفرادهم ضمن للباقين أن يساعدهم على فعلهم كل شيء لا يخالف شريعة البلاد ، وأن لايعارضوه ، وأن ينكروا جميعاً على من يعارضه في إجراء حريته ، بشرط أن لايتعادى حدود الأحكام » (١) . وتعدّ الحرية في فكر الطهطاوي أحد الأسس العامة للحقوق المدنية في الدولة الحديثة . فالدولة الحرة ، هي الدولة التي يتمتع كل فرد فيها بالحرية ، ويتصف كل مواطن فيها بأنه حر .... وبهذا يكنّ المواطن لوطنه حبا حقيقياً . . . . ويربط الطهطاوي بين الحرية والمساواة القانونية ، في خلق الشعور بالاطمئنان ، والمواطنة الحقيقية عند أبناء البلاد : « فمعنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي فيالأحكام والقوانين » . (٢) ويؤكد الطهطاوي على ضرورة فصل السلطات بالدولة ، وتمييز السلطة التشريعية والسلطة القضائية ، والسلطة التنفيذية .... ويتحدث كذلك عن وجود قوتين في المجتمع ، القوة المحكومة : أي الشعب والرّعية ، وعنده أنّ هذه القوة لابدّ أن تكون (محرزة لكمال الحرية، متمتعة بالمنافع العمومية ، فيما يحتاج إليه الإنسان ، في معاشه ، ووجود كسبه ، وتحصيل سعادته . والقوة الحاكمة : وهي التي تسمّى أيضاً : (بالحكومة وبالملكية) وهي تشمل مصدر الحكم (المركزي) وما يتفرع عنه . وهذه القوة تنقسم إلى السلطات الثلاث .... التي ألمحنا إليها . وعند الطهطاوي أنّ هذه القوى الثلاث التي (لاترجع إلى قوة واحدة ، هي القوة (الملوكية) لابدّ وأن تكون مشروطة بالقوانين . (٣)

هذا بالإضافة إلى دعوة الطهطاوي الشعب إلى تعلّم مبادىء العلوم السياسية ، لأنّها ضرورية للوطن ، هذه العلوم التي كانت مهملة ، لابل معدومة في أيامه (فما المانع أن يكون في كل دائرة بلدية ، معلم يقرأ للصبيان بعد تمام تعليم القرآن الشريف والعقائد ومبادىء العربية ، مبادىء الأمور السياسية والادارية ، ويوقفهم

---

(١) قرني ، عزة : العدالة والحرية ، ص ٧٠ — ٧١.

(٢) حجازي ، محمود فهمي : اصول الفكر عنـدالطهطاوي ، ص ٦٤ .

(٣) الطهطاوي ، رفاعة : الاعمال الكاملة ، ج ١ ،ص ١٥٨ .

على نتائجها ، وهو فهم أسرار المنافع العمومية التي تعود على الجمعية ، وعلى سائر الرعيّة من حسن الإدارة ، والرعاية في مقابلة ماتعطيه الرّعية من الأموال والرجال للحكومة .... وهل هذا التعليم إلاّ إيقاف أهل الوطن على معرفة حقوقهم وواجباتهم ، بالنسبة لأملاكهم وأموالهم ومنافعهم ومالهم وماعليهم ، محافظة على حقوقهم ودفعا للتعدّي عليها ... وكان المانع لتعليم السياسة في الأزمان السابقة ، ماتشبّث به رؤساء الحكومات من قولهم إنّ السياسة من أسرار الحكومة الملكيّة ... وفي هذه الأيّام جميع الأحكام الملكية مؤسسة على العدل والأمانة ، وخلوص النية المتقوّم منها الحق ، وهو أبيض أبلج لاينبني إلاّ على الإخلاص في القول والعمل ، وحسن العلاقات بين الراعي والرعية ، ممّا يغرس المحبة والمودة في قلب الملك ورعاياه ، بسبب اتّباعه الأصول ، وسيره على السّنن القويم ، حسب أحكام المملكة المشروطة .... ومن البديهي أن للإنسان حقوقاً وعليه واجبات ، فطلبه لحقوقه وتأديته لواجباته على الوجه الأكمل ، يقتضيان معرفة الحقوق والواجبات ، ومعرفتها متوقفة على فهمها ، وفهمها عبارة عن معرفة قوانين الحكومة التي هي السياسة .... وقد تأسست الممالك لحفظ حقوق الرعايا بالتسوية في الأحكام والحرية وصيانة النفس والمال والعرض ، على موجب أحكام شرعية وأصول مضبوطة مرعية . فالملك يتقلّد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين » . (١) لكن هذه الحرية التي طرحها الطهطاوي في العلاقة المتبادلة بين الشعب والدولة ، يجب أن لايفهم منها أنّ باستطاعة الشعب عزل الحاكم أو تقييد سلطته . فحماية هذه الحرية التي طرحها ، يفتش الطهطاوي عنها فيلاقيها إلى حدّ ما بالاعتماد على كرم الحاكم في إعطاء الحريات ومنعها ، والملك « مسؤول أمام ضميره ، وليس مسؤولاً أمام أحد ، إلاّ أمام ذمته » (٢) . والطهطاوي في النهاية ، من أنصار أن تتركّز السلطة العليا في الدولة في يد فرد واحد .... ولايحبّذ أن تكون في يد جماعة ، ويرى في ذلك ضمانة لسرعة البت والحسم في الأمور ، ممّا يسرع بإنجاز الإصلاحات « إنّ وليّ الأمر هو رئيس أمته ، وصاحب النفوذ

(١) المصدر السابق : مناهج الإلباب ، ص ٣٤٩– ٣٥٢ .

(٢) نفسه : ص ٢٣٢ – ٢٢٨ .

الأوّل في دولته .... إنه خليفة الله في أرضه ، وإنّ حسابه على ربّه ، فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه » (١) .

ولقد كان جمال الدين الأفغاني في طليعة المفكرين الذين نبّهوا إلى ضرورة إشراك الأمّة في حكم البلاد عن طريق الشورى ، وإلى خضوع السلطة لقانون أساسيّ أو دستور « لاتحيا مصر ولا يحيا الشرق بدوله وإماراته ، إلاّ إذا أتاح الله لكلٍّ منهم رجلا قويا عادلا يحكمه بأهله ، على غير التفرّد بالقوة والسلطان لأنّ بالقوة المطلقة الاستبداد ، ولا عدل مع القوة المقيّدة . وحكم مصر بأهلها إنّما أعني به الاشتراك الأهليّ بالحكم الدستوري الصحيح . لايسلم على الغالب الشكل الدستوري الصحيح مع ملك ذاق لذة التفرّد بالسلطان ، ويعظم عليه الأمر كلما صادمه مجلس الأمة بإرادته ، أو غلبه على هواه . لذلك قلت : إذا أتاح الله رجلا قوياً عادلاً لمصر وللشرق يحكمه بأهله ، ذلك الرجل إمّا أن يكون موجوداً أو تأتي به الأمة فتملّكه على شرط الأمانة والخضوع لقانونها الأساسي . وتتوّجه على هذا القسم وتعلنه له فيبقى التاج على رأسه مابقي هو محافظاً أميناً على صون الدستور ، وانه إذا حنث بقسمه وخان دستور الأمة ، فإمّا أن يبقى رأسه بلا تاج ، أو تاجه بلا رأس ، هذا مايحسن بالأمة فعله ، إذ هي خشيت من أمرائها وملوكها عدم الإخلاص في قانونها الأساسي . أو عدم قابليتهم لتولّي الشكل الدستوري قلباً وقالباً » (٢) .

ويشترط الأفغاني أن تكون القوة النيابية لأيّة أمة كانت ، من نفس الأمة « إنّ القوة النيابية لأيّة قوة ... لايمكن أن تحوز المعنى الحقيقي إلاّ إذا كانت من نفس الأمة . وأي مجلس نيابي يؤمر بتشكيله من الملك أو الأمير ، أو بقوة أجنبية محركة لهما ، فاعلموا أنّ حياة تلك القوة النيابية الموهومة موقوفة على إرادة من أحدثها » (٣).
من هذا المنطلق يحمل عبد الرحمن الكواكبي حملته الشعواء على الاستبداد الذي يأخذ جملة من الأبعاد في فكره .

---

(١) المصدر السابق : جـ١ ، ص ١٦١ .
(٢) المخزومي ، محمد : خاطرات جمال الدين ، ص ٥٣ - ٥٤ .
(٣) المصدر السابق : ص ٣٧ .

فالاستبداد لغةً : هو اقتصار المرء على رأي نفسه فيما تبتغي الاستشارة فيه ....
والاستبداد الأعظم هو استبداد الحكومات . أمّا استبداد رجال الدين ، وبعض العائلات ، وبعض الأحناف ، فيوصف بالاستبداد مجازاً ، أو بالإضافة .

والاستبداد السيــاسي : هو تصرّف فرد أو جمع في حقوق قوم بلا خوف تبعة » (١) . والمستبدّ عدوّ الحق ،عدوّ الحرية وقاتلهما . والحق ، أبو البشر والحرية أمهـّم ، والعوام صبية أيتام لايعلمون شيئاً ، والعلماء أخوتهم الراشدون ، إن أيقظوهم هبّوا ، وإن دعوهم لبّوا » (٢) . فالاستبداد أصل لكلّ فساد . . . وهو أشدّ وطأة من الوباء ، وأكثر هولاً من الحريق ، وأعظم تخريباً من السيـّل ، وأذل للنفوس من السؤال . داء إذا نزل بقوم سمعت أرواحهم هاتف السماء ينادي ، القضاء القضاء والأرض تناجي ربّها بكشف البلاء ، كيف لاتقشعر الجلود من الاستبداد ، وعهده عهد أشقى الناس فيه ، العقلاء والأغنياء ، وأسعدهم بمحيّاه الجهلاء والفقراء ، بل أسعدهم أولئك الذين يتعجلهم الموت ، فيحسدهم الأحياء » (٣) . وينفي الكواكبي أيّة حسنات يمكن أن تنسب لنظام الحكم الفردي والسلطة الاستبدادية . « قد يدخل على الناس أنّ للاستبداد حسنات مفقودة في الادارة الحرة ، ويسلـّمون له بها فيقولون الاستبداد يعلم الطاعة والانقياد . والحق إنّ هذا فيه عن خوف وجبانة ، لاعن إرادة واختيار .. ويقولون : هو يربي النفوس على احترام الكبير وتوقيره ، والحق انه من الكراهية والبغض ، لاعن حيل وحب ، ... ويقولون : ان الاستبداد يقلـّل الفسق والفجور ، والحق فيه إنه من فقر وعجز ، لاعن عفـّة ودين ... ويقولون : هو يقلل الجرائم ، والحق إنه يخفيها فيقلـّل تعدادها لاعددها ... » (٤) .

ويفنـّد الكواكبي العوامل التي يستند إليها المستبد لقهر الحرية ، فيراها في جهالة الأمة ، والجنود المنظمة ... « والاستبداد محفوف بأنواع القوّات التي منها قوة

---

(١) الكواكبي ، عبد الرحمن : الاعمال الكاملة ، ص ٣٢٧ — ٣٢٨ .
(٢) المصدر السابق : ص ٣٤٠ .
(٣) نفسه : ص ٣٦١ — ٣٧٣ — ٣٨٤ .
(٤) نفسه : ص ٥٦ — ٦٢ .

الإرهاب ، وقوة الجند ، لاسيما إذا كان الجند غريب الجنس ، وقوة المال ، وقوة الالفة على القسوة ،وقوة رجال الدين ، وقوة أهل الثروات ،وقوة المال ،وقوةا لأنصار من الأجانب) (١) . ويسلك الكواكبي مسالك طريفة لاكتشاف درجات تمتع الأمم بقدرٍ من الحرية ، أو إصابتها بداء الاستبداد ، ويستدل على عراقة الأمة في الاستبداد أو الحرية باستنطاق لغتها ، هل هي كثيرة ألفاظ التعظيم ، غنية في عبارات الخضوع أم فقيرة في هذا الباب. وهو لاينسى أن يذكر فيتحدث ،مثلاً ،عن صفات السلطان العثماني وألقابه فيقول : « من صفاته المولى المقدس ، ذي القدرة ، صاحب العظمة والجلال المنزّه عن النظر والمثال واهب الحياة ، ظلّ الله ، خليفة رسول الله ، مهبط الإلهامات ، مصدر الكرامات سلطان السلاطين ، مالك رقاب العالمين ، وليّ نعمة الثقلين ، ملجأ أهل الخافقين » ... بينما نجد نفس اللغة التركية محرومة من كلمات أو محّرمة على أهلها استخدام كلمات مثل (حرية) و (جمعية) و (وطن) و (خلافة) و (خلع) و (مبعوث) .... إلخ (٢) والكواكبي يكره الاستبداد ويعشق الحرية ، ويقدس القانون ، ويضحي من أجلها : « لقد أثبت الحكماء المدققون بعد البحث الطويل العميق ، أن المنشأ الأصلي لكل شقاء بني حواء ، هو أمر واحد لاثاني له ، ألا وهو وجود السلطة القانونية منحلّة ولو قليلا ، لفسادها ، أو لغلبة سلطة شخصية أو أشخاصية عليها ... إنّ التهاون في الدين ناشيء من الاستبداد ، وإن العافية المفقودة هي الحرية السياسية » (٣) . والكواكبي يرى أن الحرية لاتأتي منحة ، وإنّما تنتزع انتزاعاً ، ويضحّى من أجلها في سبيل الحصول عليها .

« إن الهرب من الموت موت ، وطلب الحياة حياة ، وإنّ الخوف من التعّب تعب ، والاقدام على التعب راحة . وان الحرية هي شجرة الخلد ، وسقياها قطرات من الدم المسفوح ، والاسارة هي شجرة الزقوم وسقياها من دم المخاليق المخانيق » .

---

(١) المصدر السابق : ص ٤١ .
(٢) نفسه : ص ٤٩ – ٦٣ .
(٣) نفسه : ص ٦٢ .

وفي النهاية ، ماذا ترك الكواكبي للأدب السياسي المعاصر من خلال هذا التصوير الذي يتحدث فيه عن حكم استبداديّ رجعي ، يعتمد نفوذه على بقاء المستعمر ، وتحكّم الرجعية الداخلية ، التي تملك الثروات ، والفئة الضالة من رجال الدين ، التي تستخدم السماء لخدمة المستبدّ ، ورجال الدولة ، وجهازها (الارهابي) (وقوة الجند) والمرتزقة البوليسية ، واستكانة الناس ، وإلفتهم القسوة والرّكود ؟ .

لقد حاول الفكر العربي التوفيق بين الأفكار والمؤسسات النـابعة من الشرق من جهة ، وبين النظريات الجديدة القادمة من الغرب من جهة أخرى ، واستطاع أن يجد لمبادىء الحرية والمساواة والعدالة ، وسيادة القانون والنظام التمثيلي أصولاً وأسساً في التقليد العربيّ القديم ، وفي مبادىء الاسلام العريقة . فالخليفة مثلا يجب أن يخضع للقرآن الكريم ، وأن يأخذ بالسّنة الراشدة ، ويتبع السّلف الصالح ، ويشاور في الأمر ، كما يخضع الحاكم العصري للدستور والقوانين ، وما تقرّه المجالس النيابيّة ، يقول : «إن الاستبداد المطلق ممنوع ، منابذ لحكمة الله في تشريع الشّرائع ، ومعاند كل المعاندة لصريح الآيات الشريفة والأحاديث ، الآمرة باتباع أحكام الكتاب العزيز والأخذ بالسنة الراشدة ، فانه نبذ للدين وأحكامه ، وسعيٌ خلف الهوى ومذاهبه وذهابٌ لخفض كلمة الله العليا ، وخرق لاجماع السلف الصالح من المؤمنين ، إذ لم يبيحوا في جميع أطوارهم أن يتولّى عليهم من يخالف الكتاب والسنة إلى أحكام شهوته وهواه ، يشهد بهذا صنيعهم في بيعة الأمر ، والعهد إلى الولاة يقولون لمن يبايعونه بايعناك على أن تكون خليفة رسول الله تتبع سنّته وتسلك بنا طريقته ، أو في أن تحكم فينا بما أمر الله وماسنّ رسوله ... » (١) . فالشورى واجبة ، وإنّ طريقها مناط بما يكون أقرب إلى غايات الصّواب ، وأدنى إلى مظانّ المنافع ومجالها » (٢). ولقد علّق محمد عبده ، الحرية السياسية والحياة النيابية والدستورية على التهذيب ، وعموم المعارف والتعليم ... والتهذيب سيكون بواسطة مجلس شورى النّواب ،

---

(١) عبده ، محمد : في مقالة له بعنوان (الشورى والاستبداد) وردت في كتاب حصاد الفكر العربي الحديث ، في قضية الحرية ، ص ١٠٦ .

(٢) عبده ، محمد : الأعمال الكاملة ، جـ١ ، ص ٣٥٥ .

وحرية المطبوعات ، وليس العكس ، « والمصريون يعلمون أن الصمت على حقوقهم لايخوّل لهم الحرية في بلاد ألف حكامها الاستبداد ، وكرهوا الحرية » (١) . لكن محمد عبده لايميل إلى الثورة في تنفيذ ذلك ، بل يعتمد إلى التدرج في الاصلاح بدلاً من ذلك ، وإلى سلوك التربية البطيء بدلاً من طريق الثورة السريع ، وإلى الثقافة والاستنارة لتكوين الرأي العام الذي يستحق الحياة السياسية ، قبل المطالبة بالدستور ، ومجلس النواب ، والحكومة المقيدة بهما ... وربّما اعتبر محمد عبده دعاة الحياة الدستورية النيابية (عقلاء) ، ولكن ، في نظره عقلاء مخطئون . يقول : « من الخطأ ، بل من الجهالة أن تكلّف الأمة بالسير على مالا تعرف حقيقة ، أو يطلب منها ماهو بعيد عن مداركها بالكليّة ... إنّما الحكمة أن تحفظ لها عوائدها المقررة في عقول أفرادها ، ثم يطلب بعض التحسينات فيها ، لاتبعد منها بالمرة ، فاذا اعتادوها طلب منهم ماهو أرقى بالتدرج ، حتى لايمضي زمن طويل ، إلاّ وقد انخلعوا من عاداتهم وأفكارهم المنحطة ، إلى ماهو أرقى وأعلى من حيث لايشعرون . أمّا إذا وضع لهم من الحدود مالم يصلوا إلى كنهه .... رأيتهم يتخبّطون في السير ، لخفاء المقصود عنهم ، وضلال الرأي فيما لم يكن يمرّ في خواطرهم » (٢) . ويفتش محمد عبده عن البديل فيراه في مستبدّ عادل « إنما ينهض في الشرق مستبدّ عادل من أهله ، يتمكن من العدل أن يضع في خمس عشرة سنة ، مالايضع العقل وحده في خمسة عشر قرناً ... » (٣) .

أمّا عبد الرحمن الكواكبي فيعطي المسألة الديمقراطية أبعادها المتقدمة على فكر محمد عبده ، فيرى أن الإنسان الحاكم ، حتى لو كان عادلا ، فإنه ميّال بحكم ظروف السلطة ومعطياتها إلى الاستبداد ، فانه مامن حكومة عادلة تأمن المسؤولية والمؤاخذة بسبب من أسباب غفلة الأمة أو إغفالها لها ، إلاّ وتسارع إلى التلبّس بصفة الاستبداد»(٤). ويحدّد الكواكبي الهدف من الديمقراطية والحرية والعدالة ، وكيف أنها خدمة

---

(١) المصدر السابق : ص ٥٣

(٢) نفسه : ص ٤٥ .

(٣) نفسه : ص ٨٢ .

(٤) نفسه : ص ٦ .

المجموع وسعادته ، فسواء أكانت السلطة تنفيذية أو إدارية ، ممثلة في الحكومة ، أم تشريعية متمثلة في رجال الشورى ، وجماعة النواب ، فلا بدّ وأن يكون المطلب والمراد هو صالح الجميع ، أو المجموع ، أي أكثرية الناس ، وذلك انه « لابدّ من تعين المطلب تعيينا واضحاً موافقاً لرأي الكل ، أو لرأي الأكثرية .. » (١) وهنا يبصر الكواكبي للديمقراطية مضمونا اجتماعيا إلى جانب مضمونها السياسي ، وإلا فماذا تعني عبارته هذه عن الديمقراطية التي تقول : « ان سبب الفتور هو تحوّل نوع السياسة الاسلامية ، حيث كانت نيابيّة اشتراكية أي (ديمقراطية) تماما ، فصارت بعد الراشدين ، بسبب تمادي المحاربات الداخلية ، ملكية مقيّدة بقواعد الشرع الأساسية ، ثم صارت أشبه بالمطلق » (٢) . ونحن لانجد في الحرية السياسية ، لاعند الكواكبي ، ولا عند غيره ، من مفكري تلك المرحلة بشكل عام ، (نزعة فردية) كما هي الحال في أوربا عندما عرفت الحرية في عصر الكواكبي ، وأخذ مفهومها عندها يجذب أنظار الكثيرين من مفكرينا ، ويبهر عقولهم . بل يراها صاحبنا التزاماً للانسان إزاء قومه ومجتمعه ، بقدر ماهي تحرّر لهذا الانسان ، فيرى (إن الإنسان الحر مالك لنفسه تماما ، مملوك لقومه تماماً » (٣) .

والكواكبي ، مع أنه يرى بضرورة الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية « إن إرادة الدين وإرادة الملك لم تتّحدا في الاسلام تماما إلاّ في عهود الخلفاء الرشدين .... ويتقدم ليرى انه لايوجد في الاسلامية — (٤) . نفوذ ديني مطلقاً في غير مسائل إقامة الدين » . (٥) ويقر بضرورة مجلس النواب (السلطة التشريعية ، ووظيفته السيطرة والاحتساب على السلطة التنفيذية التي يسميها الكواكبي (الادارة العمومية السياسية) ، وهو إذ يحدّد تصوره للديمقراطية كنظام سياسي ويمضي ليحدّد دور

---

(١) المصدر السابق : ص ٦٤ .

(٢) نفسه : ص ٦٤ .

(٣) المصدر السابق : ص ٦٤ .

(٤) الكواكبي يفرق هنا بين الاسلام ، والاسلامية . فالاول هو الدين ، والثانية هي نظام الحكم الذي يطبقه المسلمون في حياتهم .

(٥) المصدر السابق : ص ٤٨ .

الحكومة ومهمة الادارة العمومية السياسية والعلاقة بينها وبين المواطنين ، فيرى أن منشأ الحكومة كجهاز حكم إنّما قام لخدمة الناس « فالله وضع الناس الحكومات لأجل خدمتهم ، والاستبداد قلب الموضوع فجعل الرعيّة خادمة للرعاة ... واستخدم قوتهم المجتمعة وهي قوة الحكومة ، على مصالحهم ، لا لمصالحهم » (١) . والكواكبي إذ يقرّ ذلك ، فهو ينظر للمسألة ، لا من حيث قدومها من الغرب ، ولكن لتأصّلها في التراث العربي الاسلامي . « فالغرب أعرق الأمم في أصول الشورى » في الشؤون العمومية » (٢) . وراح فريق آخر من زعماء الفكر والعمل يستعمل لغة العصر للتعبير عن مفاهيم العصر الجديدة ، فمصطفى كامل ، يطالب بمجلس نيابي وحكومة دستورية خاضعة لمبادىء التمدن الحديث ، ومستمدة قوتها من الشعب وعاملة برغائبه متمثلة لأوامره يقول : (وعندي أن هذه الأدوار المختلفة والأدواء المتنوعة دالّة كلها على شدة حاجة هذه البلاد إلى مجلس نيابي يكون له السلطة التشريعية ، فلا يسنّ قانون بغير إرادته ، ولا تحوّر مادة إلا بمشيئته ولا يزعزع نظام بغير أمره ، ولا تعلو كلمة على كلمته ، وإلاّ فإنّ بقاء السلطة المطلقة في يدي رجل واحد سواء أكان مصريا أو أجنبياً ، يضرّ بالبلاد كثيراً ويجرّ عليها الوبال) (٣) ويعلّق شبلي على صعيد آخر : « فالاجتماع البشري نفسه يقوم بالشوق واتفاق الإرادات .... فالرابط الذي يربط الإجتماع لا يتمّ نظامه بالاستبداد والقوة ، وان قام بهما أحياناً ، لانهما ليسا من جوهر طبيعته ، بل هما دليل على عدم كماله . وفي الجملة ، فحينما يبدأ الاستبداد والقوة ينتهي الاجتماع الحقيقي بين البشر . والاجتماع البشري لا يقوم حقيقة إلاّ بالشوق الغريزيّ ، ولا يكمل إلاّ بالتراضي والاتفاق ، فبذلك يتم النظام الأجتماعي ، لا بسواه ، إذ تكون القوة المدبرة مستقرة في كل عضو من أعضائه ، بحيث سيشتغل لنفسه ، ولسواه معا من ذاته وفي آن واحد» (٤) .

---

(١) المصدر السابق : ص ٦٠ .

(٢) نفسه : ص ٣٢ .

(٣) كامل : مصطفى : في خطبة ألقاها في ٢١٠/ حزيران / ١٩٠٢ ، أوردها اديب نصور في كتاب الفكر العربي في مائة عام ، ص ١٣٦ .

(٤) شميل ، شبلي : المجموعة ، ج ٢ ، ص ٤٣ .

ولقد وضع الفكر العربي في مطلع هذا القرن الحرية في منزلة الحياة ، واهتم بالحريات كلها : الحرية الشخصية ، والحرية المدنية ، والحرية السياسية . يقول لطفي السيد : « لو كنّا نعيش بالخبز والماء لكانت عيشتنا راضية ، وفوق الرّاضية . ولكن غذاءنا الحقيقي الذي به نحيا ، ومن أجله نحبّ الحياة ليس هو إشباع البطون الجائعة ، بل هو غذاء طبيعي كالخبز والماء . لكنه كان دائما أرفع درجة ، وأصبح اليوم أعزّ مطلبا وأغلى ثمنا ، هو إرضاء العقول والقلوب ، وعقولنا وقلوبنا لاترضى إلاّ بالحريّة ...

«أعجب من الذي يظنّ الحياة شيئا ، والحرية شيئاً آخر ، ولا يريد أن يقتنع بأن الحرية هي المقوّم الأوّل للحيـــاة ، ولا حيـــاة إلاّ بالحرية .... إن الحرية معطلةً عن الاستعمال ، هي في حكم المفقودة ، وان الحرية الطبيعية الملازمة للانسان لايصحّ أن تسمى حرية ، إلا إذا كان ميسّراً له استعمالها ... إنّما يكون المرء حرّاً بمقدار مالديه من وسائل استعمال هذه الحرية . وإنّما يكون حيّاً بمقدار ماجاز له من الاستمتاع بالحرية . فالحرية الناقصة حياة ناقصة ، وفقدان الحرية هو الموت ، لأن الحرية هي معنى الحياة .

ولقد أصبحنا في بلادنا ندرك معنى الحرية بمثلها الأصليّ الذي يأتلف مع شرف الإنسان في هذا الزمان ، فقد أصبحنا نمتعض من كل فكرة ، ومن كل قانون ، ومن كل عمل يمسّ الحرية الشخصية ، أو يعطل استعمال الحرية المدنية ، في غير الحدود المتفق عليها في أعلى البلاد مدنية . وأصبحنا كذلك نرى أن الحكومة المعقولة الوحيدة المطابقة لشرف الأمة هي حكومة الدستور . وكان واضحا أن لاسبيل إلى ضمان الحريات ، إلاّ بالحكم الشورى الدستوري .... » (١) .

ولقد حاول العرب بين الحربين ، وبعد الحرب العالمية الثانية ، أن يقيموا في بعض دولهم المستقلة ، والتي كانت ساعية لاستكمال استقلالها ، أنظمةً ديمقراطية

---

(١) السيد ، احمد لطفي : مقالة في الجريـــدة في ١٩ كانون ١٩١٢ ، اوردها اديب نصور في دراسته في كتاب الفكر العربي في مائة عام ، ص ١٢٩ .

للحكم مستمدة من (أحكام العقل ، وتجارب الأمم وقواعد السياسة) وكانت مطالبتهم « بالاستقلال التّام وبجلاء الأجنبي عن بلادهم ، مقترنة دائماً بالمطالبة باجراء انتخابات حرة لمجالس نيابية ، وبإقامة حكومات مسؤولة أمام ممثلي الشعب » .

ومهما كان الأساس النظري الذي التمسه المفكرون العرب في الحقبة المذكورة، فانهم كانوا مجمعين على أنّ الحكم الوحيد المشروع والمقبول والمرغوب فيه ، هو حكم الشعب . وما الدساتير التي وضعتها الأقطار العربية ، في فترات متقطعة في تلك الفترة من الزمن وطالبت بها ، وبضرورة تطبيقها إلاّ مثلاً في تعشّق الجماهير العربية لمبدأ الديمقراطية ، ومحاربة الاستبداد بكلّ ألوانه وأشكاله ، والتعلق في معطيات الحرية وأبعادها . لأن الحرية تمثّل إرادة الحياة الواعية المتحررة المتطلعة إلى الأمام ، المتشوقة إلى مستقبل تعمّ فيه الحضارة بأرقى مرحلة يمكن أن يكون قد توصّل إليها العقل الانساني . النتيجة ، إن بحث ودراسة الفكر السياسي العربي في تلك المرحلة ، قد استندت على مجموعة من الأسس شكلت مصادر هذا الفكر . بحيث لا يمكن أن يدرس بمعزل عن ظروفه ، ومن التأثرات التي كانت قادمة إليه من الغرب ، إضافة إلى منابع التراث . وقد رأينا كيف أنّ المفاهيم الكبيرة ، والأفكار الرئيسية التي سادت القرن التاسع عشر في أوربا (مثل التقدم والحضارة والوطنية ، والقومية ، وفي طليعة ذلك الحرية) قد دخلت نطاق الفكر العربي وأصبحت جزءاً من تراثه ، فكانت المشاركة مع أفكار العصر تزداد مع الأيام في مجتمعنا العربي ولاتزال تتقدم حتى يومنا هذا .

ومن هنا نستطيع القول : إن الفكر العربي في تلك المرحلة قد تجاذبه قطبان رئيسيان : الأول التراث العربي الاسلامي ، والثاني الحضارة الغربية الحديثة . وكان الفكر العربي كلمّا تقدم به الزمن من القرن التاسع عشر إلى مطلع القرن العشرين إلى يومنا هذا ، يشكل ظاهرة أساسية ملحوظة ، وهي الابتعاد عن التقليد ، والاقتراب نحو مفاهيم متقدمة متطورة ، أساسها معطيات الحضارة الانسانية الجديدة القائمة على العلم والمعرفة والوعي الأساس لكلّ حرية . وهذه المعطيات الحضارية المتفوقة كانت الأساس في إدخال المبادىء الانسانية المتطورة ، كالحرية ، والمساواة ، والعدالة،

والديمقراطية ، والنظم التمثيلية إلى فكرنا العربي . إذ ، استطاع هذا الفكر أن يتعامل معها وأن يقطع أشواطا ، متقدما نحو مستقبل أفضل بموجبها ..وأن يبتعد شيئاً فشيئاً عن المفاهيم والقيم السياسية البالية ، المهترئة التي زرعتها الخرافات ، والتقليد الأعمى ، والعقل المغلق ، والتي كانت سائدة في وطننا العربي في تلك المرحلة من الزمن ، ولا تزال بقاياها يعجّ فيها وطننا العربي حتى الآن ، وتعيق طريق تطوّر وتقدّم الانسان . ومن خلال هذا التجاذب الذي نوّهنا عنه ، برز مبدأ أساسي ومهمّ ، شكّل المنطلق للعرب نحو التطور والتقدم ، والاستقلال ، والتحرر من نير الاستعمار والتخلف. هذا المبدأ هو (القومية العربية) إذ لم يكن هذا المبدأ قد دخل منطقة الوعي العربي قبل تلك الفترة ، فالاسلام كان مبدأ الحياة في البلاد العربية الداخلة في إطار الدولة العثمانية . وقد استمر هذا المبدأ في وجوده وسلطانه حتى أوائل هذا القرن . وحتى الثورة العربية الكبرى في عام ١٩١٦ كان الناس يتأثرون بكلمة خلافة وإمامة ، أكثر ممّا يتأثرون بكلمة وطن وشعب . ثم أخذ المبدأ القومي يبسط سلطانه شيئاً فشيئاً على العقول وعلى النفوس .

وقد لاقى المفكرون العرب في تراثهم مايغني هذا المفهوم ، بالاضافة إلى المعطيات الأخرى القادمة من الغرب ، والذي كان يعجّ فيها القرن التاسع عشر ، عصر القوميات في أوربا . ولقد بدأت الحركة القومية العربية بالمطالبة بمحاربة الاستعمار ، وبتكوين الأمة العربية الواحدة ، والدولة الواحدة ، وإلغاء أنظمة الحكم المستبدة ، والمركزية المفرطة ، وإنشاء نظام من اللامركزية والشورى والحكم الدستوري ، وترسيخ مبادىء الديمقراطية فخلقوا جيلا عربيا واعيا يحب الحرية ويتعلّق بها . إلاّ أنهم كانوا في مجال إعلان هذه المبادىء وتقرير أصولها نظريّين أكثر بكثير مما كانوا تطبيقيين ، إذ لم يستطع الفكر العربي في تلك المرحلة أن يبحث أو يمتلك مسألة التطبيق من خلال إيجاد المؤسسات والوسائل والأنظمة والإطار الدستوري ، الذي ينظم تلك المبادىء والأصول ، على غرار ماهو موجود في عالم الغرب . ولذلك ، إذا كنّا نرى أنّ عالم الغرب يعج في انتصارات حقيقية في تطبيق الديمقراطية في تلك المرحلة ، وشاهدنا مفكرين بارزين يتوّجون بأفكارهم النّيرة تلك الانتصارات ، فاننا نلاقي قصورا عربيا مقابلا في وطننا العربي ، ولقد زاد الأمر سوءاً حين أغفل

العرب في تلك المرحلة أمراً هاماً ، لايستقيم نظام حر أو ديمقراطي بدونه ، هذا الأمر هو نظام التربية ، فهو الأساس في التهيئة والخلق لكل حرية وديمقراطية . لكن ، بشكل عام نستطيع القول إنّ فكرنا السياسي المستند على مبادىء الحرية والديمقراطية قد استطاع بفضل المفكرين العرب البارزين في تلك المرحلة أن يشق طريقه مخترقا كل الصعاب ، من حالة إلى حالة أفضل ، فمهّد بذلك الطريق للأمة العربية ، نحو حياة متقدمة ومستقر متطور ، قد شكل القاعدة الأساسية والمنطلق الحقيقي لفكرنا السياسي المعاصر .



الخاتمة

رحلتي مع مفهوم الحرية في فكرنا العربي الحديث ، كانت رحلة ممتعة رغم مارافقها من صعوبات قاسية ، وتقطّعات وتركيز وتشتيت ، كانت تلازمني باستمرار ، وأنا أتابع بجدّ وهمّة عالية إنجاز هذا البحث .

والآن ، وقد أنهيت هذا البحث ، أرى وأنا أضع خاتمته ، إنّه من المفيد أن أركّز بعض النقاط الأساسية والجوهرية التي يشملها في هذه الخاتمة ، والتي يمكن أن تشكل تلخيصاً لنتائج المعالجة لتطور مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث .

إن الفترة التي شملها موضوع بحثي هي فترة عصر النهضة العربية ، وبالأخصّ الفترة الواقعة بين منتصف القرن التاسع عشر ، والبدايات الأولى للقرن العشرين . ولا يخفى أن هذه الفترة هامة في تاريخ الفكر العربي . فهي الفترة التي بدأ فيها المجتمع العربي رحلة التطور الحديث . معتمداً مفاهيم الحرية والمساواة والعدالة شعارات أساسية لهذا التطور ، مستنداً إلى الحركة القومية العربية التحررية التي بدأت تشق طريقها في واقع الوطن العربي خلال تلك الفترة . هذه الأفكار الجديدة التي غزت الوعي العربي ، كانت قد هزت الأفكار والأسس التقليدية وسيطرتها ، حيث وضعت أسس علمنة الفكر النظري العربي ، فكان الاعتراف بعظمة العقل الانساني وبالدور الأساسي للإنسان ، في تغيير المجتمع والطبيعة ، الأمر الذي أثرّ تأثيراً كبيراً في مجريات العقل العربي وتحوّلاته من جراء الكلمة المطبوعة ، والصحافة ، والتعليم العلماني ، واستيقاظ الاهتمام بمنجزات العلم والتكنيك العصريين ، ونشأة الوعي القومي . ولا يخفى أنّ الذي حدّد الكثير من الخصائص لهذه العملية في وطننا العربي هو أنّها جرت تحت تأثير أوربا من جهة ومعطيات التراث العربي الاسلامي من جهة أخرى. ومع أنّ بداية القرن التاسع عشر ، كانت لاتزال مسيطرة فيها العقيدة الدينية

المتخلفة بشكل مطلق في العالم العربي ، فانه مع النصف الثاني منه جرى الاستيعاب للكثير من النظريات والأفكار التي صاغها الغرب ، والتي تميزت منذ ذلك الحين بأهمية حاسمة بالنسبة للفكر العربي ، أفكار دستورية ، برلمانية ، عدالة ، قومية .... مساواة ، حرية ، إذ استوعب المفكرون العرب هذه الأفكار والنظريات المميزة للجوانب التقدمية في البلدان المتطورة ، فأعيدت صياغتها من قبل هؤلاء المفكرين بما يتماشى مع الظروف المحلية » (١) .

وفي مقابل (مجابهة الغرب) مع الأخذ عنه ، كان هناك نوع من (مجابهة الماضي) لأنه ليس من المنطق أن يأخذ الوطن العربي من الغرب ، ويبقى ضمن الإطارات السياسية والاجتماعية والفكرية الموروثة في نفس الوقت . ومن هنا فان مجابهة الماضي ، ظهر معها على الفور مفهوم آخر ، هو مفهوم (التغيير) . وهذا المفهوم كان مقبولا عند الجميع حكّاماً ومفكرين ، ومفكرين دينيين وعلمانيين على السّواء ، ولكن الذي اختلفوا بشأنه هو تغيير ماذا ، وإلى أي حدّ ؟ . ولذلك نرى على سبيل المثال أنّ الطهطاوي « طالب بتغيير لإطار الحياة ككلّ . وخير الدين التونسي قد اكتفى بالتغيير السياسي . وجمال الدين الأفغاني رأى ضرورة التغيير في الموقف الدّيني الأخلاقي لا أكثر ، في حين اننا نرى محمد عبده يطالب بالتغيير التدريجي المعتمد على الوعي ، بينما شبلي شميل يطالب بالتغيير الجذري ، والأخذ بالمعطيات العلمية الجديدة ، ورفض الفكر الديني والمذاهب الغيبيّة والتراثية » (٢) . أما بخصوص مسألة التراث فان الموقف منها أصبح موقفاً انتقائياً بدلا من التقليد الذي كان سائداً ، الأمر الذي أوجد اتجاهات متعددة بخصوص هذه المسألة منها :

١ً — رفض التقليد وتأكيد حق الاجتهاد .

٢ً - ضرورة إعادة تغيير العقائد الدينية ، بالرّجوع إلى الأصول مباشرة .

٣ً رفض التراث السياسي .

٤ً — محاولة الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية .

---

(١) ليفين ، ز ، ل : الفكر الاجتماعي والسياسي ، ص ٢٠٤ — ٢٠٥ .

(٢) قرني ، عزة : العدالة والحرية ، ص ٣١٠ .

ولا شك أن طبيعة المنطق الذي حكم علاقات المواقف التي اتخذت من الغرب، من التراث وفي ميدان السياسة والاجتماع ، وميدان الفكر ، وغير ذلك ، قد تولّد عنه مسألة الانتقال من اعتبار الجماعة مركز الاهتمام ، إلى تركيز الاهتمام على الفرد. وربما كان هذا هو الدرس الأكبر ، من الزوايا السياسية ، والاجتماعية ، والفكرية ، الذي تلقاه العقل العربي بانفتاحه على الغرب ، لأن الحضارة الغربية هي في جوهرها حضارة فردية ، وهذا مايظهر على الأخص في تعاليم الثورة الفرنسية ، التي كانت البنية الفكرية الأساسية لمجتمع القرن التاسع عشر بما في ذلك وطننا العربي . هذه النظرة الفردية ماهي إلاّ عبارة عن تعاليم (الليبرالية) التي تأثر بها الفكر العربي، وشكلت الطابع العام بالنسبة له . والتي يمكن تلخيص قضاياها الرئيسية كما ظهرت في الحضارة الغربية في القرن التاسع عشر بالأمور التالية :

١ ـ الكائن الحقيقي هو الفرد ، وهو يسبق المجتمع بهذا الاعتبار .

٢ ـ غاية الغايات هي السعادة .

٣ ـ هدف الاجتماع الإنساني هو التقدم الاجتماعي ، ومعيار ذلك مدى نصيب الفرد من الحرية .

٤ ـ ينبغي مقاومة كل طغيان ، سياسياً كان أم دينياً ، لأن استقلال الفرد مبدأ أوّل .

٥ ـ ينبغي معارضة سيطرة رجال الدين على الدولة تحت أي شكل .

٦ ـ عائق بلوغ الفرد لحريته الكاملة ، ليس الحكومة (والدين عند الحريين الغربيين) فقط . بل هو كذلك الفقر والبطالة .

٧ ـ تقضي كرامة الانسان ضمان تعبيره الحرّ عن ذاته ، وأخصّ مظاهر هذا التعبير هو حرية التعبير عن الرأي .

٨ ـ كما تقضي بمساواة أساسية مع الآخرين في الحقوق والواجبات ، رجلا كان أم امرأة ، وبلا تدخل للجنس أو العقيدة أو المنشأ .

٩ ـ سلم الصعود في المجتمع ينبغي أن يظل مفتوحاً أمام الجميع ، وأن يكون مرناً متكيفاً .

١٠ ـ طريق التغيير الاجتماعي ينبغي أن يظل مفتوحاً ، على أن يتم تدريجياً وبالاقناع .

وأول مايلفت الانتباه في تطور تصور الحرية ، هو جهد من شملهم بحثنا في هذه الرسالة ليس هذا الجانب أو ذاك من مفهوم الحرية ، بل هو جهد تحدثنا عنهم في ميدان ادخال المفهوم إلى الثقافة الجديدة التي كانوا على وعد بأنهم بسبيل وضع الأسس لها ، وقد كانوا ، في معظمهم ، على وعي كذلك بأن مفهوم الحرية شيء جديد على العقول ، ولهذا التمسوا الطرق في تقريبه ، وفي التحبّب إليه . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى أنّ هذا المفهوم لم يكن معروفاً في التراث التقليدي ، حيث أن كلمة حرية لم تكن تعني إلاّ شيئاً واحداً ضدّ حالة العبودية من الوجهة القانونية ، فأنت حر ، وأنت عبد رقيق ، هذا بالإضافة إلى أن الخلفيّة التقليدية تسيطر عليها ، في ميدان تصور مكان الإنسان في الكون ، فكرة أنّه عبد الله . وقد كان من الطبيعي ألاّ توجد فكرة الحرية كما شاهدها رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي في فرنسا ، كان طبيعياً ألاّ توجد في التراث لسببين :

الأول : « كان تصوّر الكون في الثقافة التقليدية على هيئة دائرة مقفلة محكمة الحلقات ، ترتبط فيها العلل والمعلولات ، وفي هذا الإطار فإن الذّات الإلهية هي وحدها العلة غير المعلولة ، وجميع العلل الأخرى غير كاملة ، ومرتبطة به ، فكيف تنسب إلى غير الله أية حرية ؟ أمّا في الثقافة الغربية ، فإن الكون قد انفجر ولم يصبح دائرة مقفلة بل عالماً لامتناهياً يمتد إلى مالانهاية ، لاتربطه إرادة خارجية ولايفرض عليه قانون سببي محكم الحلقات ، وما ينطبق على الكون ينطبق على المجتمع ، وفي مثل هذاالإطار تصبح الحرية خاصة جوهرية للذات الإنسانية.

الثاني : تصور الأمة والفرد . ففي الثقافة التقليدية كان لمفهوم الأمة الأولوية المطلقة ، بل الساحقة ، على مفهوم الفرد . فهي لاتعرف مكاناً لمفهوم الفردية ، بل

الفرد عندها جزء من كلّ . أمّا الحضارة الغربية فإنّها بنيت كلها على أساس مفهوم الفرد ، فالجانب الأوّل يؤكد على حقوق الأمة ، ولايهمه بضعةأفراد . أما الجانب الثاني فإنه يرى في كل فرد كياناً جديراً بالاهتمام ، وفي ذاته ، وانه ليس في مركز التبعية لكيان آخر(١). لهذين السببين يمكن أن نؤكد أن (مفهوم الحرية) ليس له مكان في الثقافة التقليدية .

من هذا المنطلق كانت المقارنات التي اعتمدتها في دراستي بين الفكر الغربي، وأبرز ممثليه ضمن المجالات الوجودية والماركسية والكلامية ،مع الفكرالعربي ، وأبرز ممثليه حتى اتضحت لنا معالم الفكر العربي في فهم الحرية وأبعادها .

وهنا يمكن أن نسأل أنفسنا السؤال التالي :

ماهي مصادر الفكر العربي المعتمدة من قبل المفكرين في تقديم تصورات عن الحرية ؟ .

إن النظرة الساذجة غير النقدية هي التي ستسارع بالقول أنهم أخذوا أفكارهم عن الحرية عن الحضارة الغربية ، ولاجدال أن للغرب أثراً كبيراً في الإسراع بادخال هذا المفهوم إلى فكرنا العربي الحديث ، ولكن يجب أن لاننسى أنّ المصدر الحقيقي لهذا المفهوم لم يكن منابع الغرب ، ولامصادر إسلامية فقط ، إنماالمصدر الحقيقي هو مطالب الواقع الإنساني في أبعاده المختلفة . فحين يظهر واقع إنساني معين ، تظهر الحاجة إلى أفكار جديدة ، ويتقدّم من يوفّر لديه حسّ حادّ بهذه الحاجة، من مفكرين وسياسيين ، ليلبّي مطالب هذه الحاجة ، فمفكرونا العرب في تلك المرحلة اعتمدوا على مصادر الإسلام والأخذ عن الغرب من جهة وعلى تأملاتهم الشخصية لواقعهم منجهة أخرى ، فالمصدر الحقّ إذن هو الحاجة إلى بنية فكرية جديدة ، أضحت مقتضيات التطور ، والحاجة الملحة وطبيعة الظروف العربية الفكرية والسياسية والاجتماعية بأمسّ الحاجة إليها .

---

(١) المصدر السابق : ص ٢١٥ .

فالمجتمع العربي أصبح بحاجة ماسة إلى النهوض من كبوته التي رافقته فترة طويلة من الزمن ، مفتشاً متسائلاً عن موقعه في هذا العالم المتطور المتقدم ، أين مكانته الحقيقية ، كيف كان وكيف أصبح ؟ . وما هو مستقبله في مجتمع ، لايحترم إلا الأقوياء ، والمتفوقين حضارياً فيمجالات الفكر والاجتماع والسياسة .

إذن ،المسألة تحتاج إلى ثورة تشمل الواقع برمته بغية اقتلاعه من جذوره . وهذه الثورة لايمكن أن تأخذ أبعادها العميقة إلا إذا شملت التراث ، وتعاملت معه، وتناولت كل المحرمات التي عانى منها الفكر العربي ومن تجاربها أمداً طويلاً ، والحق يقال ، إن جيل الرواد منذنهايات القرن الماضي ، إلى بدايات هذاالقرن ، قد تصدى للكثير من المشكلات الأساسية ، وفي مقدمتها مشكلة (العلمانية) التي عالجها رفاعة الطهطاوي ، ومشكلة (تحرير المرأة) التي عالجها قاسم أمين ، ومشكلة(الخلافة) التي عالجها عبد الرحمن الكواكبي . . . إلى ماهنالك من المشكلات الأخرى التي تشكل تحدياً أساسياً لتطور فكرنا ، وإخراجه من قوالبه التقليدية التي دبلته زمناً طويلاً . وبالرغم من كل مالاقاه رواد فكرنا الحديث في مواجهتهم الشجاعة لتراثنا، فقد كانت (موجتهم عنصراً نشيطاً) من عناصر (فجر النهضة) التي تعرضتلانتكاسة لم يعد ميسوراً ولامباحاً معها بعد نحو نصف قرن . أن نناقش — مجرد المناقشة — هذه الأصول التي تجاوزها الزمن وطرح بالإضافة إليها عديداً من القضايا اسحدثتها روح العصر . . . فالزمن لايتوقف إذا توقفنا نحن . . . بل هو يضاعف مسؤولية التحرك والتزامات التقدم . وربما كانت أولى المهام التي يتعينعلى ثورتنا الفكرية أن تباشرها في هذا الصدد ، هي أن تنزع كافة مايحيط كلمة (التراث) من لبس وغموض ، وان تؤسس منهجاً جديداً يتناول هذه القضية على ضوء منجزات العصر، وأن تحاول الربط بين متغيرات النظر إلى التراث والنظر إلى المجتمع ربطاً جدلياً عميقاً ومحكوماً برؤية موضوعية لحركة التاريخ .

على ذلك فإن طرح موضوع (الأصالة والمعاصرة) بمعنى أن الأصالة هي التراث، وأن المعاصرة هي أوروبا ، يعد طرحاً خاطئاً ومبتوراً وضاراً . . . إذ يمكن طرح المشكلة ثورياً على أساس أن الأصالة هي (الواقع بكل مايشتمل عليه من عناصر ومن

بينها التراث) والمعاصرة هي (أستخدام المنهج العلمي في التفكير) ، لقد ظلّت أجيال بعد أجيال في الفكر العربي الحديث أسيرة هذا التناقض الشكلي المفتعل بين ذاتنا القومية الأصيلة والحضارة العالمية المعاصرة .

كان السلفيّون من مفكرينا يرون في التراث ملجأً لهم من الرياح الحضارية القادمة من وراء البحار ، وكان المجددون ، يرون فيها قوة دافعة لنشراع المطوية الساكنة منذ قرون وقرون . وكان المعتدلون يكتفون بالقول إن قدماً هنا،وقدماًهناك تكفل لناالبقاءفوق أرضناوان نتنسم الهواء الجديد في وقت واحد.وقد كان الخلط بين الأصالة والتراث — ولايزال — هو السبب الحقيقي لاتخاذ هذه المواقف الشكلية، قبولاً ورفضاً وحلاً وسطاً ، فلو اعتبرنا (الأصالة) هي الواقع بكل شموله وعناصره لرفضنا من التراث الشيء الكثير ممّا يعوق حركة الواقع وتقدمه ، وتصبح أصالتنا هي ذلك الرفض الواعي للوجه السلبي في التراث . . . ولو اعتبرنا الأصالة مرة أخرى هي (الواقع) الحيّ في الماضي والحاضر والمستقبل ، لقبلنا مع الآخرين دون عقد أو مركبات نقص ، مايمكن أن يوجّه حاضرنا إلى آفاق أرحب وأعمق، بل لعلنا نجدلدى الآخرين الذين سبقونا في مضمار التقدم ، مايفتح عيوننا على جوانب من تراثنا،ماكنا لنراها بغير ما اكتشفوه من أدوات البحث العلمي الحديث . حينئذ تختفي المعاصرة كمرادف للاستبراد من أوروبا ، وتختفي الأصالة كمرادف للتراث، وتصبح أصالتنا ومعاصرتنا رهناً بموقفنا من واقعنا ، تصورنا له ، وحركتنا داخله: هل نراه واقعاً موضوعياً مستقلاً عن عواطفنا ، وهل نتحرك به في اتجاه المستقبل؟ هذه الرؤيا وخبدها هي التي ستمدنا بما نحتاج إليه من خلقنا وابداعنا ، أي ماينبغي أن نضيفه إلى جهود السالفين من أجدادنا ، والمعاصرين لأجيالنا في أرجاء العالم الواسع .

ولعل أبرز ماينبغي على مفكرينا المعاصرين أن يعوه ، هو مفهوم الحضارة نفسه— من حيث هو (حالة) للإنسان ومنجزاته ، ومن حيث هو (قيمة) — حقيقة أو موهومة — فيخضعوه إلى تحليل صارم تغيب منه كافة الاعتبارات الذاتية والأحكام القَبْلِيّة.وهذا يلزمنا التدقيق في مفهوم (الموقف الحضاري) نفسه تدقيقاً علمياً رصيناً

نتحقق معه من قيمة مضمونه ، ومن مدى قابليته للتجسّد في السلوك الشخصي لأفراد مجتمع ملزمين بالتوفيق بين قانون التغيير الذي لايرحم ، وبين تراث لم يكف عن الفاعلية الحقيقية الايجابية فحسب ، وإنما بات يحتاج إلى فحص وتحديد صارمين ، لم يقدم عليهما مفكرونا المحدثون والمعاصرون حتى الآن .

ولعلّ من أبرز ماينبغي على مفكرينا أن يعوه بصدد هذه النقطة ، هو ضرورة الفصل بين الإسلام من حيث هو دين أو عقيدة ، وبين الإسلام من حيث هو (تراث) فلا يضعوا (التراث) في مرتبة (العقيدة) ويعترفوا بأن التراث ليس سوى منجزات زمنية تاريخية تربط صانعيها من السلف. ولاتقيّد أحداً من الخلف من جهة ثانية ، فعلم الكلام ، والفقه ، ونتاج التفسير ، وأصول الفقه ، والفلسفة ، والعلوم ، والتصوف ليست إلاّ (منجزات) إنسانية صنعتها أجيال تاريخية معينة في ظروف معينة و(ورّثتها) لمن بعدها . لا لكي يأخذ هؤلاء بها ، ولكن لكي تدخل في بناء (التاريخ الثقافي العام) للأمة.

أمّا الخلف ،فليس عليهم إلاّ أن (ينجزوا) هم بدورهم ،منجزاتهم الخاصة. التي تصبح بدورها إرثاً يضاف إلى الإرث السابق وهكذا — أمّا العقيدة نفسها ، أمّا أصلاها الأساسيان : القرآن ، وما صحّ من الأحاديث النبوية ، فليست من (التراث) لأنّها ليست (منجزات بشرية تورّث ، وإنما هي معطيات إلهية مباشرة آنيّة تتجه إلى ضمير كل إنسان ، في كل وقت وجيل ، فتثير ماأمكن لها أن تثير ، وتدفع إلى مايمكن أن (ينجز) و (يورّث) . كما ينبغي على مفكرينا أن يحسموا القول ، عملياً ، في مسألة الفعل الإلهي ، والفعل الإنساني ، ودائرة كل منهما . ان تاريخنا العربي قد عرف موقفين : موقف الجبريين المحافظين الذين لايخرج حلهم عن الحل الجبري في نهاية التحليل . وهو موقف آمن أصحابه بأن الله مبدأ كلّ فعل ، وحدث على الأرض ، وانه ليس للإنسان شيء ، أو شيء ذي بال ممّا يحدث ، وهو أيضاً موقف قد رضيت عنه الأنظمة السياسية المنحرفة في مختلف العصور لأنّه يكرّس وجودها ، ويسمح لها باستغلال الدين ، وتبرير انحرافاتها ومفاسدها . وموقف الأحرار

من المعتزلة الذين آمنوا بأن الفعل الإنساني هو مبدأ كل حراك ، وعمل ، وبأنه أصل الحقيقة ، وبأن الله قد استخلف الإنسان في الأرض ، وفوّضه أمر تسخيرها لمصلحته ونفعه بمسؤولية وحرية في ظل النظام الإلهي . واليوم أيضاً لابدّ للمفكرين المعاصرين أن يختاروا قبل أي فعل بين أحد هذين الموقفين ، ولكن عليهم أن يعلموا منذ البداية دون مواربة أو تردّد أو شكّ ، أن أوّل الموقفين يؤدي بالضرورة إلى العطالة والجمود على الوجود والمحافظة عليه ، وان ثاني الموقفين هو وحده الموقف الذي يسمح بتغيير الأحوال والأوضاع الفاسدة المهترئة ، أو المنحرفة باتّجاه ماهو أفضل ، أي باتجاه التقدم والحضارة ، ومواكبة العصر.

وان مفكرينا السّلفيين الذين ينشطون داخل حدود العالم العربي ، يخدعون أنفسهم تماماً إذا كانوا يعتقدون حقاً ، أن اشكاليتهم هي الاشكالية الوحيدة التي تهم العالم العربي وتقلقه ، فثمة توجهات ومحركات عدة تكمن خلف التطلعات العامة والخاصة لأبنائه . ومن المؤكد أن مشكلة (التراث) و (المعاصرة) هي من القضايا التي لاتشغل إلا قطاعاً ضيقاً جداً من المعنيين بقضايا الفكر . أما القطاعات الأوسع فهي متوجهة نحو مشاكل من نوع آخر ، مشاكل أكثر الحاحاً ومباشرة . . . مشاكل يصعب إقناع هذه القطاعات بأن حلّها غير ممكن إلاّ من خلال بناء مجتمع ديني حقيقي لايمكن التكهن بتحقيقه ، لابل من المستحيل تحقيقه في عالم يعجّ بمفاهيم حضارية متطورة ، تجاوزت كل المفاهيم العتيقة التي كانت سائدة في القرون الوسطى .
والذي يبدو أن لامفرّ منه ، هو أنّ على مفكرينا المحافظين والسلفيين منهم أن يعترفوا بأنهم لايستطيعون الاستمرار في مواقفهم المعاكسة لعجلة التاريخ ، وبأن عليهم أن يعدلوا من مطالبهم الجذرية الغوغائية الجامدة ، ويقبلوا بمركب تحتل فيه التطلعات القومية التحررية ، والتطلعات الاجتماعية الحضارية أركاناً صميميّة .والذي يبدو أن واقع الحياة الثقافية الفكرية والاجتماعية والسياسية في العالم العربي يرجح الاعتقاد بأن أكبر قدر من نجوع الفاعلية لن يتحقق إلاّ بالتركيب بين عناصر ثلاثة:

١ ـ الدين ثقافة ، وحضارة .

٢ ـ القومية العربية ، انتماء تاريخياً .

٣ ـ الاشتراكية حلاً إنسانياً لقضايا الفوضى ، والظلم والاستغلال على مستوى

المجتمع والثروة.في كل الأحوال يبدو أن ثمة أمرين ينبغي أن يؤكدَ عليهما جميع المفكرين مهما كانت طبيعة تصوراتهم للحلول النهائية لمشاكل العالم العربي « الأمر الأول : التسلّح بمنهج من التحليل الواقعي للمشاكل المشخصة ، منهج يسبر أغوار الحياة الفكرية ، والاجتماعية ، والسياسية ، بكل وجوهها فيسمح بفهم طبيعة هذه الحياة ، وتوجهاتها وقدراتها على احتمال الحلول المقترحة أو المناسبة . والثاني : الإيمان بقيمة الحرية وبأنها المقدمة الأولى التي لاغنى عنها لأيّة فعالية تهدف إلى تغيير العالم العربي ، وتوجهه في الطريق الذي يراد له ان يحثّ الخطى فيه »(١) . أمّا مفكرو العرب المحدثون والمعاصرون ، فلم يألفوا كثيراً هاتين القيمتين . وعلى الرغم من أن بعضهم قد دافع عن الحرية دفاعاً قوياً — وخاصة في الأوقات التي وجد نفسه فيها مضطهداً ، إلاّ أن كثيراً منهم يريدها لنفسه فقط ويأباها على (المخالفين)، متابعاً في ذلك من غير شك خطراً يتهدّد الجميع على قدم المساواة . ذلك أن الايمان بالحرية يظل الشرط الأساسي لكل فعل إنساني . والذي يدافع منذالبداية عن الحرية ، يدافع في النهاية عن نفسه . وإنّ من واجب الذين وضعوا نصب أعينهم خير العالم العربي وتقدمه أن يسبروا الواقع سبراً كاملاً قبل اقتراح أيّة صيغة لتغيير هذا الواقع . وليس يكفي بطبيعة الحال أن تتوافر لدى هذا الفريق أو ذاك كل الحلول النظرية والتصورات المثالية الجاهزة ،فليس بشيء أسهل على الفكر من بناء النظريات والمنظومات. إن الأمر الأهم هو الوصول إلى أفكار وصيغ للتحقيق ، وتستقطب حيوية فاعلية الأغلبية الجماهيرية على امتداد الوطن العربي . إنّ الواجب يقضي على مفكرينا أن ينصبّ اهتمامهم على إنساننا العربي ، لاخراجه من قوقعته الذاتية باتجاه حضارة العصر ، ومواكبته . فإنساننا العربي سيبقى القوة الفاعلة الكبرى في التاريخ العربي، وكل ماعداه فوسيلة ، لأنّ الإنسان هو الأصل ، وكل ماعداه ففرع . فإذا تصفّحنا التاريخ ، تبيّن لنا أن كل انتصار وكلّ اكتشاف ، وكلّ فتح، إنّما كان فعلاً من أفعال الإنسان ، بما هو إنسان ، والنتيجة المنطقية لكل ذلك أنّ ماهية الإنسان

(١) جدعان : فهمي : اسس التقدم ، ص ٥٥ .

ومعنى وجوده ينحصران في كلمتين : عقل وحرية ، فبالعقل يدرك المرء حقيقته، والمعنى النهائي لوجوده ، وبالحرية يتحكم بقوى القدر أوالطبيعة ، ويعلن استقلاله عن سلطان الهوى ، أو الشهوة ، وقدرته على إثبات وجوده كذات مستقلة عن القوى الخارجية ، التي تتحكم بكل ماليس ذات عاقلة أو حرة .

بقي أن نتساءل في خاتمة هذا البحث ، عن مغزى التأملات الفكرية لمفهوم الحرية في عصرنا العربي الحديث ، والذي كان له صبغة عملية من الأساس : قد ارتبطت بالاصلاح في نطاق نشاط جماعي اتّجه إلى تأسيس حركات اصلاحية متعددة ، لإلغاء قوانين ، أو محو عادات ، أو تغيير سلوك ، إنه كان نداء يبتغي حركة تحرير الوطن العربي ، أكان هذا المفهوم أصيلاً أو مستورداً ، قديماً أومعاصراً ، عاماً كان أو خاصاً ، سهلاً كان أو معقداً .

إن عالم العروبة في القرن التاسع عشر قد شاهد حركات سياسية استناداً إلى هذا المفهوم ، كان هدفها تحرير المسلمين من الأوروبيين ، أو العرب من الأتراك . وشاهد أيضاً من خلال التمسك به حركات دستورية تهدف إلى الانعتاق من الاستبداد وحركات أدبية لتحرير الوجدان من القوالب الموروثة ، وحركات لتحرير المرأة من التقاليد الفاسدة ، وحركات تربويّة لتحرير العقول من الخرافات . وقد «كانت هذه الحركات تستعير مفاهيمها من مدارس مختلفة : أوروبية وعربية إسلامية، بدون اهتمام بالتماسك الفكري ، والتناسق المنطقي ، تستعير تحليلات ليبرالية غربية، وتركّبها بأخرى فقهية وأخرى كلاميّة اعتزالية وأخرى فلسفية إشراقية . وإن قيمة تلك الحركات كانت تكمن في فاعليتها الإصلاحية لا في عمقها الفكري»(1) .

وأخيراً ، وأنا أنهي هذا البحث أقول : إنّ خلق الإنسان العربي الواعي سيبقى مطلباً عزيز المنال . فالإنسان العربي لايكون حرّاً إلاّ إذا كان واعياً ، وممارسة الحرية شرط باقترانها بالوعي والمعرفة .

---

(1) العروي ، عبد الله : مفهوم الحرية ، ص ٣٦ .

فعلى ضوء ذلك ، يمكن أن نقدّم المقترحات التالية :

من واجب الإنسان أن يستمر في البحث عن حقيقة ذاته بجرأة وبصيرة وإقدام ، أن يتجنّب الاخلاد إلى العاطفة والهوى ، وعليه أن يدرك أن المعرفة هي الخطوة الأولى على طريق اكتشاف حقائق الأشياء ، وأنها سرّ كل حرية وخلاص وانتصار.

وعلى إنساننا العربي أن يدرك أنّ الشعب الذي لم يكتشف حقيقة الإنسان ، بما هو إنسان ليس شعباً بالمعنى الأصيل . فمن المقوّمات الجوهرية للشعب الحق حتى يكون حرّاً أن يكون شعباً واحداً ، موحّداً ، لاعدّة شعوب ، وأن يكون طبقة واحدة ، لاعدّة طبقات ، وأن يكون كياناًواحداً متماسكاً ، لامجموعة أفراد متنافرة ومتضاربة . كذلك يجب على الإنسان العربي أن يدرك أن اكتشاف حقيقة الإنسان شرط لازم لاكتشاف حقيقة العالم الموضوعية ، فعليه والحالة هذه ، أن يسعى من وراء اكتشاف ذاته إلى اكتشاف العالم أيضاً ، فتجاهل حقيقة العالم ، تجاهل لحقيقة الذات ، فالعربي جزء من هذاالعالم القائم بذاته . وان الموقف السلبي من العالم الواحد الذي تنتمي إليه جميع الشعوب ، شاءت أو أبت . قد يفي بغرض الأمم التي ارتضت لنفسها العيش على هامش التاريخ الزاخر بالأحداث ، ولكنّه لايفي بغرض الأمم التي اختارت ، أو يجب أن تختار ، أن تزجّ بنفسها في لجة الأحداث الكونية بغية تغيير وجه التاريخ ، فتهدم وتبني وتسجّل اسمها في سجلات التاريخ عندما يحين الوقت لتسطيرها ، عوضاً عن الوقوف على أطلال الماضي ، والإحناء باللائمة على القوى السماوية أو الأرضية التي تألّبت عليها ، في زعمها ظلماً وبهتاناً .

وفوق ذلك كله، ينبغي أن يدرك العربي أنّ اكتشاف حقيقة الذات منوطة باكتشاف ماهيّة الانسان العقلية . فالإنسان كما رأينا عقل وحرية قبل كل شيء ، والعقل والحرية مرتبطان أوثق الارتباط أحدهما بالآخر . فالحرية من خصائص الكائنات العاقلة دون سواها ، تمتع هذه الكائنات بخاصة الرؤيا المنفتحة على شتّى الاحتمالات ، والطاقة على الاختيار الحر بينها . فمتى انعدمت هذه الرؤيا انعدمت الطاقة على الاختيار أيضاً . فإذا كانت الحرية من خصائص الإنسان ، بما هو إنسان ، كان لزاماً على المجتمع

العربي أن ينبذ العبودية بجميع أشكالها : عبودية الطبقات ، وعبودية العشيرة ، وعبودية التقاليد ، والمفاهيم البالية . الكائن الحر هو الكائن الذي لايتقوّم وجوده بأي ضرب من التبعيّة ، وهو الكائن الذي تحرر من رق التقليد والاستكانة ، لأن آفة التقليد والاستكانة تقضي آخر الأمر على كل طاقة إبداعية في الإنسان وتشلّ قواه .

وإذا كان العقل من خصائص الإنسان بما هو إنسان ، كان لزاماً على المجتمع العربي أن يفسح المجال إلى أبعد حدّ أمام الطاقات العقلية الخلاقة . فما لم يتح للعقل أن يتنفس هواء الحرية والانعتاق ، اختنق . ومتى اختنق العقل ، اختنق المجتمع ، واختنق الإنسان ، ولم يبق للحياة معنى مفهوم . فالشعوب التي لاتهتدي بهدي العقل ، أو تسير على سننه ، لابدّ أن تكتشف ذات يوم أنّها في غفلة عن كل مايحيق بها ، وأنّ سبل التقدم والانتصار مسدودة في وجهها ، فلا هدى ولاتقدم ولا انتصار إلاّ لمن يهديه العقل ، ويهيّىء له أسباب التقدم والانتصار .

إن إنساننا العربي أحوج مايكون إليه الآن هو ، العودة إلى ذاته ليبحث حقيقة هذه الذات وحقيقة العالم من حوله ، ليعرف موقعه الحقيقي ، ويدرك حقيقة ذاته ، ولابد لمن أدرك ذلك ، أن يُقلع عن التعلّق بما ليس خليقاً بالإنسان كإنسان .عن الوهم عن العدم ، عن الهوى عن اللاّعلم ، عن اللاشيء ، عن التبعية ، عن الجهل ، عن الكسل ، عن اللامبالاة ، عن القيم البالية ، عن كل مايقف عائقاً في طريق تحقيق حريته ، وحرية وطنه . ويجب أن يدرك العربيّ أنها عمل واع متواصل أمامه باستمرار أنّها هدف ، ومستقبل .

إن تحقيق الحرية ليس عملاً سهلاً كونها عملاً واعياً مستديماً ، ولكن المهّم فيها أن تبقى دائماً موضوع نقاش ، بوصفها نابعة عن ضرورة حياتية . وهي مهما تنوعت كشعار ، وكمفهوم ، وكسلوك ، يبقى البحث في أي مستوى من هذه المستويات الثلاثة ، وسيلة لتعميق الوعي بمسألة الحرية ، والاحتفاظ بها على رأس جدول الأعمال ، لأنّ الوعي بقضية الحرية هو منبع الحرية .



لائحة المصادر العربية

١ — ابراهيم ،زكريا : مشكلة الحرية ، دار مصر للطباعة ، بدون تاريخ مشكلة الإنسان ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٥ .

٢ — أبو ريّة، محمود : جمال الدين الأفغاني ، سلسلة نوابغ الفكر العربي(٢٩) دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٧١ .

٣ — أرسلان شكيب : السيد رشيد رضا وإخاء أربعين سنة ، مطبعة ابن زيدون دمشق ، ١٩٣٧ .

٤ — إسلام ، عزمي : جون لوك ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦٤

٥ — الطاهر ، عبدالله : الحركة الوطنية التونسية (١٨٣٠ — ١٩٥٦)ط٢ ،١٩٧٨، دون تحديد الطّابع أو الناشر .

٦—أسعد،ميخائيل ابراهيم: ميادين الحرية ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ،القاهرة، ١٩٦٨ .

٧ — أفغاني ،جمال الدين: الأعمال الكاملة ، دراسة الدكتور محمد عمارة ، المؤسسة المصرية العامة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٨

٨ — الخال ، ابراهيم: الحرية ، دار الجمهورية للطباعة والنشر، بغداد ،١٩٦٤.

٩ — أمين ، أحمد : زعماء الاصلاح ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٩ .

— ضحى الاسلام ، ٣ أجزاء ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ط ١٠ ، بدون تاريخ .

— فجر الإسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٩٦٩

١٠ – أمين ، قاسم : الأعمال الكاملة ، دراسة وتحقيق ، د . محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ، ١٩٧٦

١١ – أنطون ، فرح : ابن رشد وفلسفته ، قدّم لها ، د . أدونيس ، دار الطليعة بيروت ط١ ، ١٩٨١ .

– الدين والعلم والمال ، الوحش ، الوحش ، أورشليم الجديدة ، أو فتح العرب بيت المقدس ، قدم لها د . أدونيس دار الطليعة ، بيروت ، ط١ ، ١٩٧٩

١٢–أنطونيوس،جورج: يقظة العرب ، دار العلم للملايين ، بيروت،ط٥ ، ١٩٧٨

١٣–بلديس،عبدالحميدبن:حياته وآثاره ، ٤ أجزاء ، اعداد وتصنيف عمار طالباني دار اليقظة العربية للتأليف والطباعة والترجمة والتوزيع والنشر ، دار مكتبة الشركة الجزائرية ، ط١ ١٩٦٨ .

١٤–باشميل، محمدأحمد: الاسلام ونظرية داروين،شركةالطبع والنشر اللبنانية بيروت . ط١ ، ١٩٦٤.

١٥ – بدوي،محمدطه: دراسات سياسية وقومية ، بالاشتراك مع د . طلعت الغنيمي منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٦٣ .

١٦ – بركات سليم : الفكر القومي ، دار دمشق للطباعة والنشر ، دمشق ١٩٧٩

١٧–بن ميلاد،محجوب : الفكر الاسلامي بين الأمس واليوم ، الشركة القومية للنشر والتوزيع ، تونس .

١٨ – تيزيني، طيّب : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، دار دمشق للطباعة والنشر .

– من التراث إلى الثورة ، دار الجيل، بيروت،ودار دمشق.

١٩–تونسي ،خيرالدين : مقدمة كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ، تحقيق ودراسة ، د. معن زيادة ، دار الطليعة ، بيروت ط ١ ، ١٩٧٨ .

٢٠-جبران،جبران خليل: المجموعة الكاملة ، دار صادر ، بيروت .

٢١ - جدعان فهمي : أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت، ط ١ ١٩٧٩

٢٢ - جعفر ، نوري : الفكر طبيعته وتطوره ، منشورات مكتبة التحرير ، بغداد ١٩٧٧

٢٣ - جندي ، أنور : الفكر والثقافة المعاصرة في شمال أفريقيا ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

٢٤ - حبابي ،محمدعزيز: من الحريات إلى التحرر ، دار المعارف بمصر،١٩٧٢ .

٢٥ - حداد ، ابراهيم : الحرية عند العرب ، دار الثقافة ، بيروت .

٢٦-حسن،محمدعبدالغني: حسن العطار ، سلسلة نوابغ الفكر العربي ، رقم (٤٠) دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦٨.

٢٧ - حنّا ، عبد الله : الاتجاهات الفكرية في سورية ولبنان ،من ١٩٢٠ - ١٩٤٥ المطبعة التعاونية ، دمشق ، ١٩٧٣ .

٢٨ - حنفي ، حسن : التراث والتجديد ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ط ١، ١٩٨١ .

٢٩ - حوراني ،البرت: الفكر العربي في عصر النهضة ، من ١٧٩٨ -١٩٣٩م دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٧٧ .

٣٠ - خالد، خالدمحمد: أزمة الحرية في عالمنا ، مكتبة وهبية ، القاهرة ط ١ ، ١٩٦٤ .

٣١ - خشّاب ،أحمد : التفكير الاجتماعي ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٧٠ .

٣٢ - خشّاب مصطفى: النظريات والمذاهب السياسية ،مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٥٨ .

٣٣ — دبور ، محمدعلي : أعلام الاصلاح في الجزائر ، مطبعة البعث ، الجزائر ، ط ١ ، ١٩٧٤ .

٣٤ — دسوقي ، عمر : محمود سامي البارودي ، سلسلة نوابغ الفكر العربي ، رقم (٤) دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٧٠

٣٥ — دنيا ، سليمان : الشيخ محمد عبده ، بين الفلاسفة والكلاميين ، جزءان ، دار احياء الكتب العربية ، ١٩٥٨

٣٦ — رابح ، تركي : الشيخ عبد الحميد بن باديس ، فلسفته وجهوده ، الحركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، ١٩٤٠

٣٧ — راوي، عبدالستار : العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط ١٩٨٠

٣٨ — رزّاز ، منيف : الحرية ومشكلتها في البلدان المتخلّفة، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط١ ، ١٩٦٥

٣٩ — رضا ، رشيد : مختارات في مجلة المنار ، تقديم ودراسة وجيه كوثراني ، دار الطليعة ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٠ .

٤٠ — رمضان عبدالعزيز : صراع الطبقات في مصر ، من ١٨٣٧ — ١٩٥٢ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط١ ، ١٩٧٨

٤١ — ريحاني ، أمين : الريحانيات ، جزءان ، دار الكاتب اللبناني ، دار الكاتب المصري ، بيروت ، ١٩٧٨

٤٢ — زكريا ، فؤاد : سبينوزا ، سلسلة عالم الفكر ، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت ، ط٢ ، ١٩٨١ .

٤٣ — زهاوي، جميل صدقي : دراسات ونصوص ، جمع وإعداد عبد الحميد الرشودي ، تقديم الدكتور يوسف عز الدين ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٦٦ .

٤٤ـ زهراوي، عبدالحميد: الارث الفكري ، جمعه وحقّقه د . جودت الركابي ، والدكتور جميل سلطان ، المطبعة الهاشمية، دمشق ، ١٩٦٣

٤٥ ــ زيادة ، ميّ : المساواة ، مؤسسة نوفل ، بيروت ، ط١ ١٩٧٥

٤٦ ــ زيدان ، جرجي : مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر . دار مكتبة الحياة بيروت ، بدون تاريخ .

ــ بناة النهضة العربية ، دار الهلال ، بدون تحديد مكان وتاريخ الطباعة .

٤٧ ــ زينة ، حسن : العقل عند المعتزلة ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط ١ ١٩٧٨

٤٨ـ سابا ، عيسى ميخائيل: أمين الريحاني ، سلسلة نوابغ الفكر العربي ، رقم (٣٩)، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦٨

ــ صروف ، يعقوب :سلسلة نوابغ الفكر العربي ، رقم (٣٧) ، دار المعارف بمصر ، القاهرة .

ــ يازجي ، الشيخ ابراهيم: سلسلة نوابغ الفكر العربي رقم (١٤) دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ط ٢

ــ يازجي ، الشيخ ناصيف : سلسلة نوابغ الفكر العربي ، رقم(٦) دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦٥

٤٩ـ سالم، محمدعبد القادر: العالم كعمل . . . الحرية ، الناشر الدكتور مأمون أبو الذهب، مؤسسة العلاقات الاقتصادية والقانونية ، بدون تحديد مكان الطباعة ، والتاريخ .

٥٠ ــ سعيد ، رفعت : ثلاثة لبنانيين في القاهرة ، دار الطليعة ، بيروت ، ط ١ ١٩٧٣

٥١ ــ سكاكيني ، وداد: قاسم أمين ، سلسلة نوابغ الفكر العربي، رقم (٢٥) دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦٥

ــ ميّ زيادة وآثارها، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٩

٥٢ ـ سلامة ، فائز : أعلام العرب ، مصدر بمقدمة لشاعر الشام شفيق جبري ، مطبعة ابن زيدون ، دمشق ، ١٩٣٥

٥٣ ـ شاربون، حبيب : أزمة الحريّة بين برجسون ، وسارتر، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦٣

٥٤ ـ شرابي ، هشام : المثقفون العرب والغرب ، دار النهار للنشر ببيروت ، ط ٢ ، ١٩٧٨

٥٥ ـ شرباصي ،أحمد : شكيب أرسلان داعية العروبة والإسلام ، دار الجيل ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٧٨ .

٥٦ ـ شرقاوي،عفت محمد: الفكر الديني في مواجهة العصر ، دارالعودة ، بيروت ، ١٩٧٩

٥٧ ـ شكري ، غالي : التراث والثورة ، دار الطليعة ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٧٩

ـ النهضة والسقوط في الفكر المصري ، دار الطليعة ، بيروت ط١ ، ١٩٧٨

ـ سلامة موسى ،أزمة الضمير العربي ، منشورات المكتبة العصرية ، صيدا، بيروت ، ط٢ ، ١٩٦٥

٥٨ ـ شميّل ، شبلي : المجموعة ، جزءان ، طبع بمطبعة المقتطف بمصر ، القاهرة ، ١٩١٠

٥٩ ـ شهبندر ،عبدالرحمن: القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي ، طبع عام ١٩٣٦ دون تحديد مكان الطباعة .

٦٠ ـ شيال ،جمال الدين: رفاعة رافع الطهطاوي ، سلسلة نوابغ الفكر العربي ، دار المعارف بمصر ، القاهرة .

٦١ ـ شيخ ، رأفت : تاريخ العرب الحديث ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٧

٦٢ — صالح ، رشدي: رفاعة رافع الطهطاوي ، دار القدس ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٧٨

٦٣ — صدر ، محمدباقر : فلسفتنا ، منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٦٢

٦٤ — صدقي ، نهال بهجت: فخري البارودي في شعره ونثره ، دار القدس ، بيروت ط١ ، ١٩٧٤

٦٥ — صروف ، فؤاد : الفكر العربي في مائة سنة ، بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية المنعقد في تشرين الثاني(١٩٦٦)، في الجامعة الأميركية نشر الجامعة الأميركية في بيروت ، ١٩٦٧

٦٦ — صعب ، حسن : إسلام الحرية لا إسلام العبودية ، دار العلم للملايين ، بيروت ط١ ، ١٩٧٤

— تحديث العقل العربي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط٢ ١٩٧٢

٦٧—صعيدي، عبدالمتعال: حرية الفكر في الاسلام ، مؤسسة المطبوعات الحديثة ، القاهرة ١٩٦٠

— الحرية الدينية في الاسلام، دار الفكر العربي، دار الثقافة العربية للطباعة ، القاهرة ، ط٢ ، بدون تاريخ .

٦٨ — صليبا ، جميل : الانتاج الفلسفي خلال المائة سنة الأخيرة في العالم العربي . نشرت هذه الدراسة في الجزء الرابع من المجلد السادس والثلاثين ، والجزء الأول من المجلد السابع والثلاثين ، من مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق .

٦٩ — ضياف ، أحمد بن أبي : إتحاف أهل الزمان ، ٥ أجزاء ، تحقيق لجنة من كتاب الدولة للشؤون الثقافية والارشاد ، نشر كتابات الدولة للشؤون الثقافية والارشاد ، تونس ، ١٩٠٤

٧٠ — طعمة ، جورج : فلسفة لايبنتز ، مكتبة أطلس ، دمشق ، ط ١٩٦٥٢

٧١ — طهطاوي ، رفاعة رافع : الأعمال الكاملة ، ثلاثة أجزاء ، دراسة

وتحقيق د . محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،
بيروت ، ط١ ، ١٩٧٤
ـ أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي ، مع النص الكامل لتخليص الأبريز ، دراسة وتحقيق محمود فهمي حجازي ، الدار المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤
٧٢ ـ طوقان ، قدري حافظ : مقام العقل عندالعرب ، دار المعارف بمصر ، القاهرة .
٧٣ ـ طويل ، توفيق : فلسفة الأخلاق ، دار النهضة العربية ، القاهرة، ١٩٧٦
٧٤ ـ عازوري ، نجيب : يقظة الأمة العربية ، تعريب وتقديم د.أحمدبوملحم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، بدون تاريخ.
٧٥ ـ عبد القادر ، محمد زكي : الحرية والكرامة الإنسانية ، مؤسسة الخانجي بالقاهرة ، ومكتبة اليقظة بدمشق ، ١٩٥٩
٧٦ ـ عبد الكريم ، أحمد عزت : عبد الرحمن الجبرتي ، دراسات وبحوث، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٦
٧٧ ـ عبد الملك ، أنور : الفكر العربي في معركة النهضة ، دار الآداب ، بيروت ، ط١ ١٩٧٤
٧٨ ـ عبده ، حسن الزيات : سعد زغلول من أقضيته ، مطبعة الرسالة ، القاهرة ، ١٩٤٢
٧٩ ـ عبده ، محمد : الأعمال الكاملة ، خمسة أجزاء ، حقق وقدم لها، د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٤
٨٠ ـ عروى ، عبد الله : الايديولوجية العربية المعاصرة ، دار الحقيقة ، بيروت ، ط٣ ١٩٧٩
ـ مفهوم الحرية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ١٩٨١
ـ العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت ، ١٩٧٣

— أزمة المثقفين العرب تقليدية ، أم تاريخية ، ترجمة ، د . ذوقان قرقوط ، المؤسسة العربية للدراسة والنشر ، ط ١ ، ١٩٧٨

٨١ — عقاد ، عباس محمود : موسوعة عباس محمود العقاد الفلسفية ، خمسة أجزاء ، دار الكاتب العربي ، بيروت ، ١٩٧١

— سلسلة نوابغ الفكر العربي ، ابن رشد ، دار المعارف بمصر ١٩٧١، ط١، ١٩٧٨

٨٢ — علي ، جواد : المفصّل في تاريخ العرب قبل الاسلام ، ١٢ جزء ، دار العلم للملايين ، بيروت ، مكتبة النهضة ، بغداد، ١٩٧٦

٨٣ — علوش ، ناجي : أديب اسحق ، الكتابات السياسيةوالاجتماعية ، دار الطليعة بيروت .

٨٤ — عمارة ، محمد : الاسلام وقضايا العصر ، دار الوحدة ، بيروت ، ط ١ ١٩٨٠

— المعتزلة ومشكلة الحرية ، المؤسسة العربية الدراسات والنشر بيروت ، ط ١ ، ١٩٧٢

— المعتزلة والثورة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٧٧

— العرب والتحدّي ، سلسلة ثقافية شهرية ، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، عدد أيار ١٩٨٠

— التراث في ضوء العقل ، دار الوحدة ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٠

— مسلمون ثوار ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، طبعة جديدة كاملة ، ١٩٧٤

ـ نظرة جديدة إلى التراث ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ، ١٩٧٤

ـ الإسلام والمرأة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط٣ ، ١٩٨٠

ـ قاسم أمين وتحرير المرأة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط ٢ ١٩٨٠

ـ الاسلام والعروبة والعلمانية ، دار الوحدة ، بيروت ط ١ ، ١٩٨١

٨٥ ـ عوّا ، عادل : القيمة الأخلاقية ، الشركة العربية للصحافة والطباعة والنشر ١٩٦٥

ـ الأخلاق ، المطبعة الجديدة ، دمشق ، ١٩٧٤ ، ـ ١٩٧٥

٨٦ ـ عبد النور ، جبور : إخوان الصفا ، سلسلة نوابغ الفكر العربي ، رقم(٧) داز المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٧٠

٨٧ ـ عز الدين ، نجلاء : العالم العربي ، نشر بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلن للطباعة والنشر ، دار احياء الكتب العربية ، بدون ذكر مكان تاريخ الطباعة .

٨٨ ـ غضبان ، عادل : الشيخ نجيب حداد ، سلسلة نوابغ الفكر العربي رقم(٣) دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٥٧

٨٩ ـ فهمي ، ماهر حسن : الزهاوي ، سلسلة أعلام العرب ، رقم (٣٧) ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ، القاهرة .

٩٠ ـ فاخوري حنا : تاريخ الأدب العربي ، المطبعة البوليسية ، بيروت ط ٩ بدون تاريخ .

٩١ ـ الفارابي ، أبو النصر : آراء أهل المدينة الفاضلة ، قدم لها وشرحها ابراهيم جزيني ، منشورات دار القاموس الحديث ، بيروت .

٩٢ — فخري ، ماجد : دراسات في الفكر العربي ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٧٧ .
٩٣ — قاسم ، محمود : عبد الحميد بن باديس، دار المعارف بمصر، القاهرة ، ١٩٦٨
٩٤ — قرقوط ، ذوقان : تطور الفكرة العربية في مصر ، ١٨٠٥ — ١٩٣٦ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٢
٩٥ — قرني ، عزة : العدالة والحرية ، سلسلة عالم المعرفة ، تصدر في الكويت عدد حزيران ، ١٩٨٠ .
٩٦ — كرم ، يوسف : العقل والوجود ، دار المعارف بمصر، القاهرة ، ط ٢ ، دون تاريخ .
— الطبيعة وما بعد الطبيعة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ط ٣ ، بدون تاريخ .
— تاريخ الفلسفة اليونانية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ط ٥ ، ١٩٦٦
— تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، دار المعارف بمصر القاهرة ، ط ٣ ، بدون تاريخ .
— تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ط ٤ ١٩٦٦ .
٩٧ — كواكبي ، عبد الرحمن : الأعمال الكاملة ، مع دراسة حياته وآثاره ، بقلم الدكتور محمد عمارة ، الهيئة المصرية للطباعة والنشر ، ١٩٧٠
٩٨ — كوثراني ، وجيه : وثائق المؤتمر العربي الأول ، ١٩١٣ ، دار الحداثة ، بيروت ١٩١٨
١٠٠ — كيال ، سامي : وليّ الدين يكن ، سلسلة نوابغ الفكر العربي ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦٠

١٠١ – لطف ، سامي نصر : الحرية المسؤولة في الفكر الإسلامي ، مكتبة الحرية الحديثة ، جامعة عين شمس ، ١٩٧٧

١٠٢ ليلى ، محمد كامل : النظم السياسية ، مطبعة نهضة مصر ، القاهرة ١٩٦٠ – ١٩٦١

١٠٣ – مبارك علي : الأعمال الكاملة ، مجلدان ، دراسة وتحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط١ ، ١٩٧٩

١٠٤ – متولي ، عبد الحميد : الوجيز في النظريات السياسية ، دار المعارف بمصر ، الاسكندرية ، ط١ ، ١٩٥٨ – ١٩٥٩

١٠٥ – محافظة ، علي : الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٧٥

١٠٦ – محمود ، زكي نجيب : الجبر الذاتي ؛ ترجمة الدكتور إمام عبد الفتاح ، مراجعة وتقديم د . زكي نجيب محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣.

– تجديد الفكر العربي ، دار الشروق ببيروت ، ١٩٧١

– المعقول ، اللامعقول في تراثنا ، دار الشروق ، القاهرة بيروت .

١٠٧ – مخزومي ، محمد : خاطرات جمال الدين الأفغاني ، دار الحقيقة ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٠

١٠٨ – مرحبا ، عبد الرحمن : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية ، منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٧٠

١٠٩ – مردم بك ، خليل : أعيان القرن الثالث عشر ، قدّم له وعلّق على حواشيه عدنان مردم بك ، لجنة التراث العربي ، المركز الدولي للتراث العربي ، بيروت ، ١٩٧١

١١٠ – مظهر ، اسماعيل : ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء .. عني بنشره الياس أنطون الياس ، صاحب المطبعة بمصر .

– أصل الأنواع ،خمس مجلدات، دار العصر للطباعةو النشر ، القاهرة ، ١٩٢٨

١١١ – ملحم ، حسن : محاضرات في نظرية الحريات العامة ، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر .

١١٢ – موسى . سلامة : حرية الفكر وأبطالها في التاريخ ، دار العلم للملايين بيروت ، ط٣ ، ١٩٦١

١١٣ – موسى ، سليمان : الحرية العربية ، المرحلة الأولى (١٩٠٨ – ١٩٢٤) دار النهار بيروت ، ط٢ ، ١٩٧٧

١١٤ – موسى ، منير مشابك : الفكر العربي الحديث دار الحقيقة ، بيروت ١٩٧٣

١١٦ – ميلي ، محمد : ابن باديس وعروبة الجزائر ، دار العودة – دار الثقافة بيروت ، ١٩٧٣

١١٦ – نسيم ، ماهر : الحرية والقانون ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة

١١٧ – وافي ، علي عبد الواحد : الحرية في الاسلام ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦٨

١١٨ – يازجي ، كمال : الشيخ ابراهيم الحوراني في فجر النهضة من (١٨٤٤ – ١٩١٦) مطبعة الرسالة ، القاهرة ، ١٩٦٠ – ١٩٦١

١١٩ – يحيى ، جلال : الاشتراكية والفكر الاشتراكي ، دار القلم ، القاهرة ، ١٩٦٠

١٢٠ – يسن ، السيد : تحليل مضمون الفكر القومي العربي ، مركز دراسات الوحدة بيروت ، ط١ ، ١٩٨٠

لائحة المصادر الأجنبية المترجمة

١٢١ ــ أفلاطون : الجمهورية ، ترجمة د . فؤاد زكريا ،مراجعة د . محمد سليم سالم ، المؤسسة المصرية للطباعة والنشر ، القاهرة .

١٢٢ــالبيريس،ر . م : سارتر والوجودية ، نقله عن الفرنسية ، د . سهيل ادريس دار العلم للملايين ، بيروت ، ط١ ، ١٩٥٤

١٢٣ ــ بابيه ، ألبير : تاريخ اعلان حقوق الإنسان ، ترجمة د . محمد منذر ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٠

١٢٤ ــ برجن،ايفانز : العقل ، ترجمة موفق الحمداني ، ومريم شرارة ، دار الطليعة بيروت ، ط١ ، ١٩٦٦

١٢٥ ــ بورجوا،برنار : فكر هيغل السياسي ، ترجمة الأب الياس زحلاوي ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق .

١٢٦ ــ برلين،اشعيا : أربع مقالات في الحرية ، ترجمة عبد الكريم محفوض ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٨٠

١٢٧ ــ جيمس،وليم : العقل والدين ، ترجمة د . محمود حبّ الله ، دار إحياء الكتب العربية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة .

١٢٨ ــ دوكلاس ، القاضي وليم أو : الحرية في ظل القانون ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت مؤسسة فرانكلن للطباعة والنشر ، بغداد ، نيويورك ، ١٩٦٤

١٢٩ــدوكنس،ج لوبس: العدالة والحرية ، ترجمة وتعليق محمد بدران ، مطبعة التأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٣ ، ط٢ ، ١٩٦٦

١٣٠ ــ ديكارت،رينه: التأملات ، ترجمة د . عثمان أمين ، مطبعة الأنجلو المصريه القاهرة ، ط٤ ، ١٩٦٩

١٣١ – ديوى ، جون : الحرية والثقافة ، ترجمة أمين مرسي قنديل ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٥

١٣٢ – راندال ، جون هرمان : تكوين العقل الحديث ، جزءان ، ترجمة د . جورج طعمة ، مراجعة برهان دجاني ، دار الثقافة ، بيروت .

١٣٣ – رسل ، برتراند : العقل والمادة ، ترجمة أحمد ابراهيم الشريف ، مراجعة د. زكي نجيب محمود ، مكتبة المتنبي ، القاهرة ، ١٩٧٢
– سبل الحرية ، ترجمة الكريم أحمد ، مراجعة علي أدهم ، مكتبة الأنجلو مصرية ، دار القاهرة للطباعة ، القاهرة .

١٣٤ – روزنتال : العالم الحرّ أين هو ، توزيع مكتبة الزهراء الحديثة ، دمشق ،

١٣٥ – رويه ، ريمون : فلسفة القيم ، تعريب د . عادل العوّا ، مطبعة جامعة دمشق ، دمشق.

١٣٦ – سارتر ، جان بول : الماديّة والثورة ، منشورات عويدات ، ١٩٨٠
– الوجود والعدم ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، منشورات دار الآداب ، بيروت ، ط١ ، ١٩٦٦

١٣٧ – سابين ، جورج : تطور الفكر السياسي خمسة أجزاء ، ترجمة حسن جلال العروسي ، مراجعة وتقديم محمد فتح الله الخطيب ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، نيويورك ، ١٩٦٤

١٣٨ – سبينوزا : رسالة في اللاّهوت ، ترجمة د. حسن حنفي ، مراجعة د. فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧١

١٣٩ – سوقي ، الفريد : الاشتراكية في الحرية ، ترجمة هشام شراني ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٧٢

١٤٠ – شاتلين ، فرنسوا : هيغل ، ترجمة جورج صدقني ، مراجعة فؤاد جرجي بربارة ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٧٦

١٤١ — غارودي، روجيه : النظرية المادية في المعرفة ، تعريب ابراهيم قريط ، دار دمشق ، دمشق .

١٤٢ — غروتون، برنان : فلسفة الثورة الفرنسية ، ترجمة عيسى عصفور ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٧٠

١٤٣ — فنك ، أويفن : فلسفة نيتشة ، ترجمة الياس بديوي ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٧٤

١٤٤ — رسيون ، أندريه ، وأميل بريبه : هيغل ، ترجمة د . أحمد كوى ، دار بيروت للطباعة والنشر ،بيروت ، ١٩٥٥

١٤٥—ككتيل،ريمون كارفيلد:العلوم السياسية ، جزءان ، ترجمة د . فاضل زكي محمد ، مراجعة أحمد ناجي القيسي ، مكتبة النهضة ، بغداد ، ١٩٦٠

١٤٦ — كوبز ، يوسف : القيمة والحرية ، ترجمة د. عادل العوّا ، دار الفكر ، دمشق ، ١٩٧٥

١٤٧—كوسولابوف وماركوف:الحرية والمسؤولية ، تعريب د. فؤاد مرعي ، تدقيق عدنان جاموس ، دار الجماهير العربية،دمشق،١٩٧٥

١٤٨ — كان ، أدموند : الإنسان والديمقراطية ، ترجمة مصطفى حبيب ، مؤسسةسجل العرب ، القاهرة .

١٤٩ — لند نبرغ ، جورج : هل ينقذنا العلم ، ترجمة د. أمين أحمد الشريف ، منشورات دار اليقظة العربية ، بيروت ، ١٩٦٣

١٥٠ — لاسكي،هارولد.ج : الحرية في الدولة الحديثة ، دار الطليعة ، بيروت ، ط١ ١٩٦٦ .

١٥١ — لوكاش ، جورج : ماركسية أم وجودية ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر ، دمشق .

١٥٢ — ليفين ، ز . ل : الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في سوريا ومصر،

ترجمة بشير السباعي ، دار ابن خلدون ، دمشق ، ط ١ ، ١٩٧٨

١٥٣ – لالاند ، أندريه : العقل والمعايير ، ترجمة د. عادل العوّا ، مطبعة الشركة العربية ، ١٩٦٦ ، لم يذكر مكان الطبع .

١٥٤ – ماركس ، انجلز ، لينين : الشيوعية العلمية ، ترجمة الدكتور فؤاد غريب ، دار دمشق للطباعة والنشر ، دمشق ط ١ ، ١٩٧٢

١٥٥ – ماركوف ، ادوار : الحرية في العالم الحر ، لم يذكر اسم المترجم ، ولا مكان الطباعة والنشر .

١٥٦ – ماركيوز ، هربرت : العقل والثورة ، ترجمة فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠

١٥٧ – مجموعة من الباحثين : الحرية والتنظيم ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٧٧

١٥٨ – مونو ، جورج : المصادفة والضرورة ، ترجمة حافظ الجمالي ، منشورات وزارة الثقافة ، ١٩٧٥

١٥٩ – ميل ، جون ستورات : الحرية ، ترجمة طه السباعي باشا ، الناشر خليل صادق ، مؤسس مكتبة ومطبعة الشعب ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٢٢

١٦٠ – نيريري ، جوليوس ك : الحرية والاشتراكية ، دار الكلمة للنشر ، بيروت ، ١٩٨٠

١٦١ – أوفرستريت ، هاري دبونارد : العقل المنطلق ، ترجمة عبد الحميد ياسين ، دار الثقافة ، بيروت ، نيويورك ، ١٩٦٠

١٦٢ – هيبوليت ، جان : مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيغل ، ترجمة أنطون الحمصي وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٦٩.

١٦٣ – هيغل : علم ظهور العقل ، ترجمة مصطفى صفوان ، دار الطليعة بيروت ، ١٩٨١

– مبادىء فلسفة الحق ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٧٤

مصادر متفرقة في موضوع الحرية

١٦٤ – أصول الحرية ، تعريب بدر الدين السباعي ، دارالجماهير ، دار ابن الوليد ، دمشق ، ط٢ ، ١٩٧٣ .

١٦٥ – الكسم ، بديع : الحرية أولاً ، في دراسة نشرت في مجلة المعرفة ، العدد (٦٢) ، نيسان ، ١٩٦٧ .

١٦٦ –تيودوري،قسطنطين : ماذا يفهم الناس من الحرية ، دراسة نشرت في مجلة الآداب ، شباط ، ١٩٦٩ .

١٦٧ – حصاد الفكر العربي الحديث في قضية الحرية ، اعداد لجنة من الباحثين ، بيروت لبنان ، ط١ ، ١٩٨٠.

١٦٨ – جاسم ، عزيز السيد : الحرية وأزمة المجتمع العربي ، دراسة نشرت في مجلة الآداب ، أيار ، ١٩٦٩.

١٦٩ – دراسات حول فكرة الحرية،اشترك فيها ، بشارة غريب،ميخائيل نعيمة، كريم عزقول ، غسان تويني ، نقولا زيادة ، جوزف مغيزل ، كمال جنبلاط طبعت في بيروت ، ١٩٥٨ .

١٧٠ – نشاط العرب في العلوم الاجتماعية في مائة سنة ، أشرف عليها هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأميركية ، بيروت،١٩٦٥

مصادر باللغة الأجنبية

Cassirer, Ernst; « The Philosophy of the Enlightenment » (Prinston University Press, 1959).

— — « Rousseau, Kant and Goethe » (Harper. and Row 1- New York, 1963).

Coates, White and Schapiro; « The Emergence of Liberal Humanism » (Mc Graw - Hill, Inc. - New York, 1966).

Holt, P. M., (Ed.); « The Cambridge History of Islam » in 4 Vols. 1 A, 1 B, 2A, 2 B; (Cambridge University Press, 1978).

Ions, Edmund; (Ed.) « Political and Social Thought in America 1870-1970 » (Weidenfeld and Nicolson, London 1970).

Laslett, Peter; (Ed.) - « Philosophy, Politics and Society » In 4 Vols. (Basil Blackwell - Oxford, 1975).

Peters, Richard; « Hobbes » Penguin Books - London 1967).

Quinton, Anthony; (Ld.) « Political Philosophy » (Oxford University Press 1967).

O'Rourke, James J. «The Problem of Freedom in Marxist Thought» (D. Reidel Publishing Company - Dordecht Holland 1974).

Stephen, James Fitzjames; «Liberty, Equality, Fraternity» (1873)» Edited by R. J. White; (Cambridge University Press 1967).

Taylor A. E.; « Elements of Metaphysics (1903)» (University Paperbacks - London 1961).

Togliatti, Palmiro; « Lectures on Fascism » (International Publishers - New York 1976).

Toulmin, Stephen; «Reason in Ethics» (The University Press-Cambridge1968).

مراجع عامة

Edwards, Paul (Editer in Chief) ; « The Encyclopedia of Philosophy »
Macmillan & Free Press - New York and London; 1967) In eoght Vols.

٢ ـــ الله ، أحمد عطيّة : القاموس السياسي . دار النهضة . القاهرة ؛ ط٣.
١٩٦٨

٣ ـــ بدوي ، د. أحمد زكي : معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية ، مكتبة لبنان بيروت ، بدون تاريخ .

٤ ـــ ديوارت ، ول : تاريخ الحضارة ، ترجمة محمد بدران . جامعة الدول العربية ، ط٢ ؛ ١٩٧٢

٥ ـــ روزنتال ، م : الموسوعة الفلسفية ، بالاشتراك مع ب ، بودين ، ترجمة سمير كرم ، دار الطليعة ، بيروت ، ط٣ . ١٩٨١

٦ ـــ صليبا ، جميل : المعجم الفلسفي ، مجلدان ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ط١ ؛ ١٩٧١ .

٧ ـــ كيالي ، عبد الوهاب : موسوعة السياسة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط١ ، ١٩٧٩.

٨ ـــ وهبة ، مراد : المعجم الفلسفي ، بالاشتراك مع يوسف كرم ؛ ، ويوسف شلالة ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٧١

sive Arab revolution as the permanent prerequisite for the realisation of the two-fold objective of the Arab nation: to build up a unified society and establish one state for theArabs. Hence the thesis that there can be no freedom for the Arabs without achieving Arab unity and that various ills will continue to play havoc in the Arab mind and reality, so long as the Arab nation remains dismembered and Arab lands occupied.

Indeed, propagating a concept, detached from the actual reality of the Arab nation, will remain a philosophical theory and a mere idea. Linking such concept with the actual and material realities of the Arab nation will give it life and will, moreover, enable the researcher to outline the future on a solid basis that gives freedom a national dimension within the framework of an Arab thought, which is both genuine and liberated. It is hoped that this book will constitute a new contribution to the guiding ideas which contemporary Arab thought looks up to in the present critical, decisive and fateful juncture through which the Arab nation is passing on the road to achieve freedom, progress and development and to establish « one » Arab civilisation and society.



public freedoms and its relation to the theories of rights and labour and the problems of the emancipation of women and of wealth and poverty.

Chapter VIII: Deals with political freedom. The author starts by defining what the term means to the Arabs and to other nations. He surveys the opinions of men of thought, in the West, on the subject of the relation between freedom and politics and the extent to which modern Arab thinkers were influenced by these opinions. He draws a comparision .between the two political schools which dominated Arab thought at the time: those of liberalism and socialism. He also discusses the relation between freedom and colonialism and the various persective and outlooks, which Arab thinkers
and colonialism and the various persectives and outlooks, which Arab thinkers

1 — The Islamic unity trend, «al-Jami'a al-Islamiya », which emerged as a reaction to the military and cultural invasion of the Arab and Islamic worlds by the West.

2 — The Ottoman League trend, which regarded the Ottoman state as a continuation of the Caliphate of Islam.

3 — the nationalist-regional trend, meaning loyalty to the homeland, which dominated the Arab homeland at the time.

4 — The nationalist trend which was developed and became deep-rooted in the Arab homeland with the development of the concept of freedom. This trent went beyond the narrow limits of nationalism and called for a liberation struggle to rid the Arabs of both European and Ottoman colonialism.

The author stresses that the nationalistic trend became dominant in the field of conscious contemporary Arab thought. It dominated the whole range of Arab thought and was regarded as the means, where with to get rid of all forms of colonialism and to direct the activities of the Arab nation to the objective of winning freedom and liberation.

Interest in the concept of freedom served as a link between this concept and the nationalist trend which considers the achievement of the comprehen-

Chapter VI: In this chapter, the author tries to answer the following question: What is the position of Arab thought in relation to the Marxist and the existentialist trends? The discussion begins from a consideration of whether the actions of man are predestined or emanate from man's free will. This brings into the discussion the subject of the relation between man and divine will.

In contemporary Arab thought, this question was discussed in the light of suche basic terms as those of freedom and depotism and new dimensions were given to it, the outcome of the discussion depending on the degree of maturity and developed consciousness possessed by the man of thought concerned, espectially after the intellectual revival, which the Arabs went through in the nineteenth century, had produced two well-defined basic trends of Arab thought:

The first emanates from Arab thoughts and traditions and the second is derivative from Western culture which became the centre of Inlightenment in the wake of the industrial revolution of Europe.

As a result of the investigation presented in this chapter, the author concludes that Arab thought in the period under discussion has closer affinity to the idealistic and mystical concepts and is generally influenced by existentialist ideas. The author believes that the resultant trends were: the materialistic the spiritual, the existentialist, the subjective and personal and the secular.
Chapter VII: discusses social freedom. The fact the Arab masses were living under conditions of terrible backwardness and regression accentuates the great role played by the pioneers of Arab thought in the period of intellectual revival in confronting the terrible reality. Freedom, therefore, was the ideal of their wrintings in which they deatl with public freedoms, their prerequisite elements and dimensions.

In this chapter, the author underlined two trends of Arab thought in the period under discussion: Islamic socialism and European socialism. He also stressed the relation between freedom-meaning jutice and equality-on the one hand, and the principle of the unity of God and the process of development and progress, on the other hand. He discusses its operation as one of the

Chapter IV : Deals with the relation between freedom and necessity or determinateness. The author discovers that Arab thinkers did not advart sufficient attention to the subject of necessity and the deterministic outlook. In dealing with it they suffered from formality and superficiality and lacked depth and the scientific method.

Results of their investigation were shallow, floating on the surface. This made the author concentraten on studies conducted in the West in order to determine, fully scientifically and objectively, the relation between freedom and necessity. Two concepts emerged from the investigation:

The first sees freedom as something absolute, an ideal; and this individual concept is central to human thought and is represented by the existentialists. and their likes.

The second sees freedom as something relative and subject to the influence of nature and circumstances. This intellectual trend is represented by Marxism, which believes that freedom is « conscious necessity» and that the real value of freedom is determined by achievements in the field of development and human progress.

The author believes that the position of Arab thought in the period under discussion is generally closer to the idea of Descarte and existentialism, except for the scientific concept which was influenced by Darwin and was closer to Marxism.

Chapter V : Discusses the concept of « value » and « truth » in the two main trends of existentialism and Marxism. The author finds out that the existentialist idea of truth can be discovered only through free action because it is free human action that brings out the true nature of truth. As for the concept of value, it is similarly the result of free human action. It is something absolute and in no way conditioned by historical necessity. This makes it the basis of all human development and progress. Marxism, on the other hand, identifies freedom with historical necessity. To the Marxist, freedom is to be aware of the laws of historical development and necessity and to know how to behave in the light of those laws.

The book comprises eight chapters covering the following subjects:
Chapter I . Basically deals with the meaning and fields of freedom as well as with its fundamental philosephical and social bases. It traces the development of the meaning of freedom in Arab thought, traditionally and at present, beginning with the formative stages, preserved in distant memory, on which ancient Pre-Islamic social structure was founded; and then through the period of revial under Islam, including al-Kalam or scholastic theology, headed by almu'tazila (who introduced speculative dogmatism into Islam). Thus the question of freedom constituted the pivot of the movement of the development of the Arab thousand in the past and at present.

This development was carried out by the most famous men of thought and philosophy such as al-Kindi, al-Farabi al-Ghazali and Averroes; by the Wahabi and the Senussid movements and finally by a group of modern Arab men of thought such as alTahtawi, Khair-eddin-al-Tunisi, Abdul Hamid ibn Badeen, Shibli Shmayyil, Jamal-eddin al-Afghani, Mohammad Abdo, Abdul Rahman al Kawakibi, Farah Antoun, Adib Ishav and others. These had a profound impact on the rise of the Islamic reform movements at all levels and continued to be a driving force prolonging the movement of developing contemporary Arab thought.

Chapter II : Contains a comprehensive analysis of freedom of thought generally. Through this analysis the autor refines freedom of thought as «the ability of the individual to give expression to his thoughts and opinions on any question and in the manner that suits him». The autor draws a careful analytical comparison between two levels of the concept of freedom: the level of foreign men of thought depending on the opinions of their distinguished philosophers and the level of Arab men of thought based on opinions representing the pith and essence of the philosophical theories of the outstanding pioneers of Arab thought.

Chapter III : Discusses the relations between freedom and intellect. The author surveys the concept of intellect and the stages of its development in Arab and Western culture. Through a process of careful induction, the author traces the link that joins intellectual activity in the Last and West, namely human reason, which gives man a sublime place in the family of living creatrues and enables him to build up a civilised and developed society on the basis of reason and intellect.

ABSTRACT

The aim of the investigation carried out in this book is to analyze one of the gravest questions that engaged Arab thinkers in a period when the Arab nation was moving towards an awakening and a revival, endeavouring to achieve elements which at the same time interact and clash but inevitably produce a resultant, which constitutes something new within the dialectical framework which neccessitates certain pre-requisites, unattainable unless conditions characteristic of the period of vassalage and dismemberment are abandoned.

Progress requires abandoning the past; and this is a basic point of the investigation. But preserving a genuine character is a feature of peoples and nations with an ancient past. Moreover, awakening factors were inseparable from the air of freedom which was spreading throughout the Arab homeland, impelled by the urge of the European Renaissance and carrying with it the scientific and technical feature which positively may bar originality and inventiveness and positively may help the process of defeating ignorance and regression.

The concept of freedom became confused and fragmentised in the mids of thinkers and in the trends of development of modern Arab thought. Something had to be done about the study of this development which took place in a critical period, covering the nineteenth and the early twentieth century in order to determine its true position among the chief basis trends that summarise the philosophical and social perspective of the concept of freedom. The book adopts the thesis that all the basic trends which epitomise the main concepts of freedom (those of change under the impact of the West, of rationalistic traditionalism and of the scientific trend which is influenced by progressive ideas, stresses cience and rejects traditionalist and mystical thoughts that can not be reconciled with it) - thee trends do not meet the actual needs of the Arab nation and are incapable of reconciling the elements of contradiction to which reference has been made.

الفهرس

يعالج هذا الكتاب
مشكلة الحرية في الوطن
العربي في الفترة الممتدة بين
منتصف القرن التاسع عشر
ومطلع القرن العشرين .

ففي تلك الفترة بدأ الوطن
العربي يتلمس طريقه إلى
عالم الحضارة مجتازاً واقع
التخلف والتخلف في كل الميادين
الفكرية والسياسية والاجتماعية
متخذاً مفاهيم الحرية التي استخلصت
ولا تزال تتطلب تحديات
الفكر العربي لتقف
خلف كل القضايا التي
تحدث في خضم المجتمع
الثوري العربي الحضارية

السعر : [illegible] أو ما يعادلها